٢١٦/ا
ش ٩٠ م
شـــرح منار الأنوار، تأليف ابن ملك ، عبد اللطيف ابن عبدالعزيز ـ ٨٠١هـ كتب في القرن الحادي عشر الهجري تقديرا.

٦٣٥٠ ٣١١ ق ١٩ س ١٨٫٥×١١سم

نسخة حسنة ، خطها تعليق واضح ، طـبـع .

الأعلام ٤: ١٨٢ معجم المؤلفين ١١ : ٦

١ ـ أصول الفقه الاسلامي أ ـ المؤلف
ب ـ تاريخ النسخ ج ـ شرح ابن ملك على منار الأنوار .

١١٢٨٤
٥٨٦-١٧١٨


٦٢٤٠.



كما سبق التقدير
على التغيير
بلا ابتياع الشرى
مسس درهم

موضوع علم الاصول

وقد علم

مصنف

كتاب شرح المنار في الاصول لابن ...

في الملتقى رجل غصب الفا فتزوج بها او اشترى بها جارية او ثوبا
ثم وطئ الجارية والمرأة ولبس الثوب ولو اشترى جارية
بالثوب المغصوب لا يحل له وطئها ولو تزوج بها يحل خلاصه

وفي الحاوي عن ابي حنيفة رحمه الله يجوز بيع
السرطان والسلحفات والضفادع حال حياتها
واذا كان ميتة لا يجوز بيعها تاتارخان

ولا يجوز بيع الفيلق عند ابي حنيفة
وعند صاحبيه يجوز وعليه الفتوى
تاتارخانه

رجل نام في سجدة التلاوة ينقض الوضوء في الصلاة
لا ينقض الوضوء منية المصلي

امرأة ارضعت ولد ابنها وبنتها هل يحرم المرأة على الزوج ام لا وايضا امرأة
ارضعت اخ زوجها هل يحرم على زوجها او لا الجواب لا يحرم في
المذكورين في قولهم جميعا نقل من المبسوط

ولو تزوج امرأة على ان يهب الزوج لابيها الف درهم كان لها مهر المثل
وهب لابيها الالف او لم يهب فان وهب كان له ان يرجع في الهبة
تزوج امرأة على ان يهب لابيها الف درهم فالالف مهرها فان
طلقها قبل الدخول بها وقد دفع الالف الى الاب يرجع عليها بنصف الالف
وهي الهبة قاضيخان

السيد احمد بن يوسف بن احمد الفيروزي في الوقف ... تعالى الله



اشترى وملك السيد احمد ... جندلي زاده بجورمي
من ... افندي قيمت ...

وفي الملتقى رجل غصب الفا فتزوج بها او اشترى بها جارية
او ثوبا ثم وطئ الجارية والمرأة ولبس الثوب جارية بالثوب
المغصوب لا يحل له وطئها ولو تزوج بها يحل وفي الحاوي عن ابي
حنيفة رحمه الله يجوز بيع السرطان والسلحفات والضفادع حال حياتها واذا كان

الحمد لله الذي هدانا اي دلنا وقيل معناه خلق الهداية
فينا وهي الدلالة الموصلة الى المطلوب كذا ذكره صاحب
الكشاف وذكر الامام الرازي في التفسير الكبير الهداية
هي الدلالة على ما يتوصل الى المطلوب او صل اليه بالفعل اولا
وكونها مذهب المعتزلة وما ذكره الرازي مذهب اهل
السنة كذا ذكر الشيخ سعد الدين والتحقيق في
النهاية انها مستعملة في كلا المعنيين كما في قوله
تع انك لا تهدي من احببت الخ اراد به افاضة اسباب الهداية
من بعث الرسل والتنبيه على الطريق المستقيم حاشية الكشاف
للتفتازاني وكذا قوله تع واما ثمود فهديناهم لكن الاستعمال
في معنى الدلالة الموصلة اكثر ولهذا عرفها المتقدمون من
مشايخ اهل السنة بخلق الاهتداء استدل الزمخشري في
الكشاف على ما قاله بوجوه ثلاثة واعترض عليه
الرازي ودفع اعتراضاته بعض الفضلاء وبعضهم دفع
دفعاتهم ارشاد ايرادها جدوى لكونها مدافعة ودعوى
الى الصراط المستقيم وهو الشريعة النبوية والملة الحنفية
وهذا نوع الى براعة الاستهلال لان الشريعة تستفاد
من الكتاب والسنة واصول الفقه باحث عن كيفية
استفادتها والصلوة على من اختص بالخلق وهو ملكة
تقدر

تصدر بها عن النفس افعال بسهولة من غير سبق روية
ولا فكر العظيم وصفه بالعظيم اتباعا لقوله تع وانك
لعلى خلق عظيم واشارة الى ان المخصوص به هو محمد
صلى الله عليه وسلم ولذا لم يذكر اسمه قالت
عائشة رضي الله عنها كان خلق النبي صلى الله عليه
وسلم يعني تادب باداب القرآن قيل معنى
عظيم الخلق بذل المعروف وكف الاذى اي تحمله
ورسول الله صلى الله عليه وسلم كان موصوفا
بهما فقد انزل الله تع في معروفه ولا تبسطها كل البسط
وتحمل الاذى انما يكون بصبر قوي وهو صلى الله
عليه وسلم كان صبورا التحمل الاذى اكثر ممن يحتمله
قال صلى الله عليه وسلم صل من قطعك واعف
عمن ظلمك واحسن الى من اساء اليك وما امر
رسول الله صلى الله عليه وسلم غيره الا بعد تخلقه
بها وعلى اله الذين قاموا بنصرة الدين القويم اي
المستقيم الدين يقول على دين الحق وعلى دين غير الحق
قال تع ومن يبتغ غير الاسلام دينا فالدين مقول
عليها بالاشتراك اللفظي وعلى الاديان الحقة بالتباين
المعنوي بالتشكيك لان بعض الاديان اشد من بعض

كيفية وكمية وماشانه ذلك لا يكون منوا طبا الدين
وضع الهي سائق لذوي العقول باختيارهم المحمود
الى الخير بالذات احترز بقوله الهي عن الاوضاع
الصناعية وبقوله سائق عن الاوضاع الالهية الغير
السائقة كانبات الارض وبقوله لذوي العقول
عن افعال الحيوانات المختصة بالاحيان وبقوله
باختيارهم عن الاوضاع لا باختيار كالوجدانيات
وبقوله المحمود عن الكفر وقوله بالذات متعلق بسائق
يعني الوضع الالهي بذاته سائق لانه ما وضع الا لذلك
والخير حصول الشيء لما من شانه ان يكون حاصلا اي
يناسبه ويليق به والفرق بينه وبين الكمال اعتبار
فان ذلك الحاصل المناسب من حيث انه خارج من القوة
الى الفعل كمال ومن حيث انه مؤثر خير اعلم ان اصول
الشرع ذكر اعلم تنبيها على ان ما بعده مما يجب كما في قوله
تع فاعلم انه لا اله الا الله كل مفهوم مركب لا بد من تصور
طرفيه ولو بوجه فنقول الاصل ما يبتني عليه غيره
من حيث يبتني عليه وهذا القيد لا بد منه اذ رب
اصل يكون مبتنيا على غيره وهذه الاصول مبتنية على
علم التوحيد فانها من هذا الاعتبار فرع او الفرع ما يبتني

يبتني على غيره والشرع عبارة عن البيان والاظهار
قال الله تع شرع لكم من الدين اي بين واظهر قال
الشارح يجوز ان يراد بالمصدر ههنا الفاعل اي الشارع
وهو الله تع او الرسول صلى الله عليه وسلم ويكون
اللام فيه للعهد لكونه معروفا عند الفقهاء وتكون
الاضافة لتعظيم المضاف او المفعول فح اللام فيه
للجنس واضافته لتعظيم المضاف اليه وفيه اشارة
الى المشروعات الثابتة بهذه الاصول يجب تلقيها
بالقبول وهذا التوجيه انما يستقيم اذا لم يكن حمل
المصدر على معناه كما في قوله رجل عدل وههنا كذلك
لان الاصول ليست اصولا لنفس البيان والاظهار
ان الشرع ههنا ليس بمصدر بل هو اسم لهذا الدين
يقال شرع محمد كما يقال شريعة محمد وفي صحاح الجوهري
الشريعة ما شرع الله لعباده من الدين وانما لم يقل
اصول الفقه ليكون اعم فائدة لان الاصول اصول
العلم اصول لعلم الكلام ايضا والشرع شامل
له كما للفقه ولو قيل اصول الفقه لافادت الاضافة
الاختصاص فيوهم اختصاص الاصول بالفقه كذا
قالوا ولقائل ان يمنع الافادة ولئن نسلم فلا نسلم

الافادة مطلقا بل من جهة استنباط المعاني الفقهية
بدلالة الافادة فالاول انه يقال الشرع بمعنى المشروع
والمراد به الاحكام الفرعية فهو مرادف للفقه
لئلا يلزم الزيادة على قدر الحاجة ولئلا يلزم النقض
من وجه الاخر لان قوله والاصل الرابع القياس
لا يصح ان يكون اصلا باعتبار المذكور ولا ان يكون
اصلا باعتبار الفقه لانه غير مذكور فلا بد من التنبيه
عليه وانما قال اصول الشرع لبيان الاصطلاح
ثلاثة الكتاب والسنة واجماع الامة قدم الكتاب
لانه حجة من كل وجه واعقب السنة لان حجيتها ثابتة
بالكتاب واخر الاجماع لتوقف حجيته عليهما والاصل
الرابع القياس انما اطلقه اختصارا وقيده فخر
الاسلام بقوله المستنبط من الاصول الثلاثة احترازا
عن القياس العقلي مثال الاستنباط اي الاستخراج
من النص قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن فان
حرمة القربان معلولة بعلة الاذى وهو موجود
في اللواطة فتحرم ومثال الاستنباط من السنة
قوله صلى الله عليه وسلم الهرة ليست بنجسة
لانها من الطوافين عليكم والطوافات

فقسنا

فقسنا عليه سواكن البيوت ومثال الاستنباط
من الاجماع قولهم في الزنا انه يوجب حرمة المصاهرة
قياسا على الوطء الحلال لان العلة هي الجزئية وهي
موجودة في الزنا فان قلت القياس ان كان اصلا
فلم لم يقل اعلم ان اصول الشرع اربعة وان لم يكن
فلم قال والاصل الرابع القياس قلنا افرده بالذكر
لان الثلاثة كانت اصولا لعلم الكلام والفقه
والقياس اصل للفقه فقط او للاشارة الى انحطاط
رتبته لان القياس اصل بالنسبة الى حكم فرع
بالنسبة الى الثلاثة او لانه ليس بقطعي بخلاف الثلاثة
ولهذا لا يصار اليه الا عند العجز عنها فان قلت
الآية المؤولة والعام المخصوص والاجماع المنقول
الينا بالآحاد ليس بقطعي والقياس بعلة منصوصة
قطعي قلنا الاصل في الثلاثة الاول القطع وعدمه
بالعارض وامر القياس بالعكس فان قلت السنة
لا يعمل بها الا عند العجز عن الكتاب فينبغي ان يفرد
ذكرها قلنا ذلك في اخبار الآحاد وانما الكلام
في السنة وهي تتناول المتواتر والمشهور و
الآحاد وبالقسمين الاولين يجوز نسخ الكتاب

اولان الثلثة مثبتة اصل الحكم و وصفه والقياس
مغير وصفه من الخصوص الى العموم كما في الاشياء
الستة فان قلت على هذا ينبغي ان يفرد الاجماع
بالذكر لانه لا يجوز الا عن مستند شرعي و الا كان
اثبات شرع ابتداء وهو غير جائز فيكون الاجماع
مثبتاً لوصف الحكم وهو القطع لا لاصله قلنا اشتراط
المستند في الاجماع ممنوع فانه جائز بدونه عند
البعض بان يخلق الله فيهم علماً ضروريا ويوفقهم
لاختيار الصواب كاجماعهم على بيع التعاطي واجرة
الحمام وفيه نظر الاولى ان يقال هذه علة صدرت
هذا الكلام على ان يستند ...
لتوجيه كلام واقع لا علة مطردة فلا يرد عليه
السؤال فان قلت قد ثبت الحكم بشرايع من قبلنا و
بتعامل الناس وبالاخذ بالاحتياط وبالتحري وبآثار
الصحابة فكيف حصرت الاصول في الاربعة قلنا
هذه الاحكام غير خارجة عنها اما شرايع من قبلنا فقد
صارت شريعة لنا لان نبينا عليه السلام قصها ولم ينكرها والتعامل
ملحق بالاجماع العملي والاخذ بالاحتياط عمل باقوى الدلائل
كما في الاصول الثلثة والعمل بالتحري عمل بالسنة لانها
وردت في جوازه عند الحاجة والعمل بالآثار على تقدير

عليه السلام اصحابي كالنجوم وجه الحصر على الاربع ان ما هو الحجة
في حقنا ان كان من الله فهو الكتاب وان كان من غيره
فان كان من الرسول عليه السلام فهو السنة وان كان من غيره فان
اتفقت الآراء فهو الاجماع والا فهو القياس والاولى
ان يستدل فيه بالاستقراء اما الكتاب اللام فيه
للعهد وهو ما سبق ذكره وهو في اللغة اسم للمكتوب غلب
في عرف الشرع على كتاب الله تعالى المكتوب في المصاحف كما
غلب في عرف اهل العربية على كتاب سيبويه فالقرآن
وهو في اللغة مصدر غلب في العرف العام على المجموع
المعين من كلام الله تعالى المقروء على السنة العباد وهو في
هذا المعنى اشهر من الكتاب ولهذا جعل تفسيرا له
وما في الكلام تعريف للقرآن لا ان المجموع تعريف الكتاب
حتى يلزم ذكر المحدود في الحد ولان القرآن مصدر بمعنى
المقروء على ما توهمه البعض لانه مخالف للعرف بعيد
عن الفهم وان كان صحيحا في اللغة كذا في التلويح المنزل
على الرسول صفة كاشفة للقرآن اي على رسولنا اللام
فيه بدل عن الاضافة او للعهد لكونه عليه السلام معروفا بينهم
كما يقال جاء الامير وان لم يكن معهودا في الخارج وبه خرج
ساير الكتب السماوية والاحاديث وان كانت قدسية

لان الفاظها غير منزلة كما انزلت الفاظ القرآن المكتوب
في المصاحف وهو ما جمع فيه صحايف القرآن وبه يخرج
ما نسخت تلاوته وبقيت احكامه مثل الشيخ والشيخة
اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله اي على تقدير
الاحصان فان قلت ان اردت من المصحف ما قلت
يلزم الدور لان تصور المصحف موقوف على القرآن تصور
والقرآن موقوف على المصحف والا لم يخرج ما نسخت
تلاوته فلا يطرد فيه التعريف قلنا تصور المصحف
موقوف على تصور القرآن لمفهوم شخص معروف
عند كل احد حتى عند الصبيان يحفظونه ويتدارسونه
والقرآن بالمفهوم العام موقوف على تصور المصحف
فلا يلزم الدور فان قلت فلا حاجة الى تعريف
القرآن لانه مجموع شخصي معروف عند كل احد مقسوم
الى سور وآيات فلا خفاء فيه والتعريف انما يكون
للماهية الكلية قلنا بهذا تعريف له من جهة مفهومه
الكلي لان الاصوليين يبحثون عن القرآن من حيث
انه دليل الحكم الشرعي والدليل عليه انما هو آية آية
او بعضها فاطلقوا القرآن على الجزء كما اطلقوا على الكل
فلابد ان ياخذ القرآن في عرفهم الخاص بحيث يصدق

على الكل وعلى كل جزء من اجزائه وذلك انما يكون بمفهوم
كلي يتناولهما وذلك انما يكون بتحصيل صفات مشتركة
بينها مختصة ويصح كونه منزلا المكتوب في المصاحف منقولا
الينا نقلا متواترا ولم يتعرض لكونه معجزا لانه ليس به
بمشترك بين الاجزاء اذ الاعجاز انما هو بسورة فالقرآن
مفهوم شخصي في العرف العام وهو الذي قسم الى سور
وآيات ومفهوم كلي في عرفهم الخاص وهو دليل الفقه
المنقول عنه نقلا متواترا وهو ما امتنع فيه
تواطيهم على الكذب وبه يخرج قراءة ابي بن كعب فعدة
من ايام اخر متتابعات لانها ثابتة بطريق الاحاد به
فان قلت قرآنه خرجت بقوله في المصاحف لان قراءته
مكتوبة في مصحفه لا في المصاحف فيكون بهذا الوصف
زايد الاحاجة اليه قلنا الالف واللام في الجمع للجنس
لا للعهد واذا لم يكن للعهد فلا تخرج قراءته بقوله في
المصاحف ولئن سلم انها خرجت بقوله في المصاحف
فلا نسلم كون المنقول عنه زايدا لان غرضه التمييز
وهو من الصفات المشتركة المميزة وكونه للاحتراز
غير لازم بلا شبهة احترز به عن القراءة الثابتة
بطريق الشهرة كقول ابن مسعود رضي الله عنه فاقطعوا

على الرسول

كقراءة

ايا نها بهذا على قول الجصاص ظاهر لانه جعل المشهور
احد قسمي المتواتر ولكن فيه شبهة لان اصله من الا
حاد واما على قول غيره فقوله بلا شبهة يكون
تاكيدا وما يرد على التعريف التسمية في اوايل السور
فان الحد صادق عليها وليست بقرآن على ما هو المشهور
من مذهب ابي حنيفة رحمه الله لانه لم يكفر منكرها ولم
يتعلق بها جواز الصلوة ولا حرمة القراءة على الجنب
والحايض والجواب انها من القرآن على ما هو الصحيح من
مذهبه انزلت للفصل بين السور ولهذا كتبت بخط
على حدة ليعلم انها ليست من اول السورة ولا من اواخرها
وانما لم يكفر جاحدها لمكان الشبهة في كونها قرانا ولم تجز بها
الصلوة لشبهة الاختلاف في كونها واما قراءة الحائض
والجنب فانما جازت بقصد الثنى كجواز قراءة الحمد لله
رب العالمين عند قصد الشكر لا التلاوة وهو اسم
للنظم والمعنى وفي ذكر النظم دون اللفظ الذي هو
الرمي لغة رعاية للادب لان النظم الفاظ القرآن
بمعنى الجواهر وانما ذكر اللفظ في تعريف الخاص و
غيره لانه تعريف للخاص مطلقا لا من حيث انه من القرآن
فرعاية الادب فيه لازمة كذا في شرح المنار الانوار

وجامع

حقيقة هو جمع اللآلي في السلك
...

وجامع الاسرار وللقايل ان يقول المصنف قال اولا
وهو اسم للنظم والمعنى ثم قسم النظم والمعنى الى ثمانية
اقسام من جملتها ذلك الى الخاص والعام فعرف كل واحد منها
باللفظ فيكون ذلك تعريفا لخاص القرآن لا محالة فالاولى
ان يقال اطلاق النظم واللفظ جايز على السواء لانه
كلاهما في المكتوب في المصاحف لا المعنى القايم بذات
الله تعالى ولم يرد به ان النظم والمعنى جزءان من القرآن
لان المعنى لا يكتب بل يراد ان النظم كما يعتبر في القراءة
يعتبر المعنى ايضا وليس نظما مهملا بل نظم دال على
المعنى لا يقال المتشابه قرآن وليس له معنى ولكن انقطع
رجاء معرفته قبل يوم القيمة وفيه رد لمن زعم
ان المعنى المجرد قرآن وهو مذهب ابي حنيفة رضي الله عنه
ولهذا جوز القراءة بالفارسية في الصلوة من
غير عذر مع ان قراءة القرآن فرض فيها فقال وهو
اسم للنظم والمعنى الا انه لم يجعل النظم ركنا لازما
في الصلوة واقام المناجاة مع الرب والاصح انه رجع
عن هذا القول كما روى نوح بن ابي مريم هكذا لانه
يلزم منه احد الامرين باطلا اما بطلان تعريف القرآن
لان الفارسية غير مكتوبة في المصاحف او جواز

الخاص والعام والمشترك والمأول لان اللفظ
اما ان يدل على معنى واحد او اكثر فان كان الاول
فاما على الانفراد فهو الخاص او على الاشتراك بين
الافراد فهو العام وان كان الثاني فان ترجح البعض
على الباقي فهو المأول والا فهو المشترك والثاني
في وجوه البيان بذلك النظم وهي اربعة ايضا
الظاهر والنص والمفسر والمحكم لان معناه اما ان
يكون ظاهرا اولا فان ظهر معناه فاما ان يحتمل
التأويل اولا وان احتمل فان كان ظهور معناه
بمجرد الصيغة فهو الظاهر والا فالنص وان لم
يحتمل فان قبل النسخ فهو المفسر والا فهو المحكم
ولهذه الاربعة اربعة اخرى تقابلها وهي
الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه لانه ان خفي
معناه فاما ان يكون خفاؤه بغير الصيغة او
بنفسها والاول الخفي والثاني ان امكن ادراكه
بالتأمل فهو المشكل والا فاما كان البيان مرجوا
فهو المجمل والا فالمتشابه فان قيل اقسام المقابل
لا يخ اما ان يكون خارجة عن تقسيم البيان او داخلة
فان كان الثاني لزم ان يقال الثاني في وجوه البيان

وهي

١٠

وهي ثمانية وان كان الاول لزم ان يقال واقسام
اللفظ والمعنى خمسة اجيب بانها داخلة ولم يقل ثمانية
لان المقصود من ذكر اقسام المقابل تتميم الاقسام
الاربعة فيكون ذكرها تبعا وقيل انها خارجة عنها
ولا يلزم ان يكون اقسام النظم والمعنى خمسة لان
تقسيم النظم والمعنى باعتبار احكام الشرع و
باقسام المقابل لا يحصل معرفة احكام الشرع
وانما يحصل به اذا خرج من خفاء والاشكال و
الاجمال واذا خرج عن ذلك لم يبق مقابلا بل دخل
في الاقسام الاربعة والثالث في وجوه استعمال
ذلك النظم وهي اربعة ايضا الحقيقة والمجاز و
الصريح والكناية لانه ان استعمل في موضوعه
فحقيقة والا فمجاز وكل واحد منهما ان كان ظاهر
المراد بسبب الاستعمال فهو الصريح والا فهو كناية
قدم اقسام النظم لان النظم مقدم على المعنى والرابع
في معرفة وجوه الوقوف على المراد والمعاني وهي
اربعة ايضا الاستدلال بعبارة النص وباشارته
وبدلالته وباقتضائه لان ما يفهم منه ان استفيد
من النظم فان كان مسوقا له فهو الاستدلال

مطلب في وجوه استعمال ذلك النظم



بعبارة النص والا فان لم يتوقف صحة النص عليه
فهو بالاشارة وان توقف فبالاقتضاء وان
استفيد من المفهوم اللغوي فهو بالدلالة وان
لم يستفد من المنطوق ولا من المفهوم فهو ح
الاستدلالات الفاسدة سيجيء بيانها والاول
ان يتمسك فيه بالاستقراء التام الذي هو
حجة لان الكتاب مما يمكن ضبط افراده والاستقراء
حجة فيه قيل في قوله معرفة تسامح لان المعرفة
صفة قائمة بالعارف لا الكتاب باعتبار صفة
قائمة بغيره لا يستقيم وكان المناسب ان يقول
الرابع في افادة الحكم ويمكن ان يقال معرفة
مصدر بمعنى المفعول وبعد معرفة هذه الاقسام
فقسم خامس على حذف المضاف اي معرفة قسم
خامس يشمل الكل اي الاقسام العشرين السابقة
لان كل واحد من الخاص والعام والنص والمجمل
وغيرها يحتاج الى معرفة المواضع والترتيب
والمعاني والاحكام وضرب العشرين في الاربعة
ثمانون ولكنها ليست ثابتة في الخارج
بل انما هي اعتبارات عقلية بل كون القسم

العشرين

من المنطوق ح

وتقسيم ح

القرآن ح

عشرين انما هو باعتبار العقل اذ جميع الاقسام ينقسم
على اقسام فباعتبار يشتمل على القسم الاول و
باعتبار على الثاني وهلم جرا الى اخر الاقسام
فيكون في الحقيقة تقسيمات لا قسمات وهو
اربعة ايضا معرفة مواضعها اي مواضع اخذ
تلك الاقسام ماخوذ من قولهم اختص بكذا فحسب
عليه سائر اسماء الاقسام وترتيبها المراد به ان يعرف
المستدل الراجح والمرجوح فيقدم الراجح عند
التعارض كتقديم المحكم على المفسر ومعانيها اراد
به ما يفهم من العبارات لغويا كان او شرعيا و
احكامها من كون الحكم قطعيا او ظنيا او واجب
التوقف فيه فان قلت الاقسام الاربعة لا شك
انها اقسام القران بعضها اقسام نظمه وبعضها
اقسام معناه وقوله قسم خامس انما يصح ان لو
كان من اقسام القران وليس كذلك قلنا نعم
الا انه لما توقف معرفة تلك الاقسام عليه
سماه قسما مجازا والحق ان اطلاق الاقسام
الاربعة ايضا مجاز لان الاقسام انما تكون
متقابلة وهذه ليست كذلك لجواز ان يكون

واشتقاقها كالقاصل الخاص صح

نظم واحد خاصا وعاما حقيقة
ويكون الاستدلال به استدلالا بعبارة
النص صح صح صح

النظم واحدا خاصا اما الخاص فكل لفظ فهو كالجنس
متناول للمهملات والمستعملات ومايكون دلالته
بالطبع او العقل وضع لمعنى واحد خرج به ما لم يكن
دلالته بالوضع والمشترك ايضا لانه موضوع
لمعنيين او اكثر معلوم خرج به المجمل لان معناه
غير معلوم للسامع قبل الاحتياج الى الاحتراز عنه
لان هذا تقسيم بالنظر الى الوضع والمجمل معلوم المعنى
في اصل وضعه والاجمال عارض بسبب ازدحام
المعاني بعوارض الاستعمال لكنه احترز عنه نظرا
الى الظاهر وقيل احترز به عن المشترك فانه موضوع
لمعنى من المعاني المختلفة على سبيل الابهام على قول
المراد منه ان يكون معلوما من حيث الذات والابهام
من حيث الصفات لا ينافيه ولهذا جعلت الرقبة
المطلقة من قبيل الخاص لكونها اسما لذات مرقوقة
ولا ابهام فيه من هذا الوجه وان احتمل ان يكون
كافرة او مومنة على الانفراد وصفة لمعنى ان يكون
اللفظ متناولا لاجل قطع النظر عن ان يكون له افراد
كالمسلم فانه موضوع لمن له الاسلام وليس فيه
دلالة على الافراد وخرج به العام كالمسلمين فانه موضوع

لمعنى

لمعنى واحد شامل للافراد فان قلت كلمة كل مستدركة
في التعريف لانها للافراد والتعريف للحقيقة قلنا
لا استبعاد ان كان غرضه بيان القسمة وتطبيق
على الافراد لان القسمة للافراد ولهذا عرف ابن الحاجب
التوابع بقوله كل ثان باعراب سابقه من جهة واحدة
وهو اما ان يكون خصوص الجنس او خصوص العين
او خصوص النوع كانسان ورجل وزيد لما كان
مقصود الفقها معرفة الاحكام دون الحقائق
جعلوا اللفظ المشتمل على كثيرين متفاوتين في احكام الشرع
جنسا خاصا كالانسان فانه مشتمل على الرجل والمراة
والحكم بينهما متفاوت حتى ان من اشترى عبدا وظهر
امة لم ينعقد البيع واللفظ المشتمل على كثيرين متفقين
في الحكم نوعا خاصا كالرجل فان قلت الرجل ايضا
مشتمل على كثيرين متفاوتين في الحكم كالمجنون وغيره قلنا
كلامنا بالنسبة الى من له اهلية معتبرة وما ذكرتم من
العوارض واللفظ الذي له معنى واحد حقيقة عينا خاصا
كزيد فان قلت العين اولى من غيره لعدم احتمال الشركة
فيه وكان بالتقديم اولى قلنا انما قدم الكلي لانه جزء
الجزئي ولا شك في تقدمه طبعا فقدمه وضعا للتناسب

التسمية بيان
التسمية بيان

وحكمه اي الاثر الثابت بالخاص من غير اعتبار الموانع
الصارفة عن الحقيقة ان يتناول المخصوص قطعا تمييز
اي قطعا ارادة الغير فاذا قلنا زيد عالم وجب الحكم
بالعلم عليه فان قلت كيف ثبت الحكم مع احتمال المجاز
قلت الاحتمال الذي لم ينشأ عن دليل كالعدم ولا يمنع
الا ترى ان من لم يتم تحت حائط غير مائل لاحتمال سقوطه
يلام واذا كان مائلا لا يلام ولا يحتمل البيان اي بيان
التفسير لانه محتمل بيان التغيير فان قلت هذا الحكم مع
الحكم الاول متلازمان لان القطع يستلزم عدم احتمال
البيان وكذا بالعكس فاي فائدة في ذكره قلت القول
الاول لبيان المذهب والثاني لنفي زعم من قال الخاص يحتمل
البيان فصح جوز والزيادة عليه بخبر الواحد لكونه بيانا
لان البيان اما لاثبات الظهور وهو حقيقة او لازالة
الخفاء وهي لازمة واثبات الثابت او نفي المنفي محال
لا يقال هذا مصادرة على المطلوب لان المدعي عدم احتمال
البيان دليل كونه بينا في نفسه فلا يجوز هذا تفريع
لما ذكره من قوله ولا يحتمل البيان الحاق التعديل اي
الطمانينة في الركوع والسجود والاستواء في القومة و
الجلسة بين السجدتين الثابت بخبر الواحد وهو قوله

صلى

باب الركوع والسجود

صلى الله عليه وسلم لاعرابي صلى في المسجد وترك
التعديل ثم فصل فانك لم تصل بيانا بامر الركوع
والسجود وهو قوله تع اركعوا واسجدوا على سبيل
الفرض كما ذهب اليه ابو يوسف والشافعي رضي الله
عنهما لان قوله اركعوا خاص معلوم معناه وهو الميلان
عن الاستواء وكذا السجود معلوم معناه وهو وضع
الجبهة على الارض ولا يحتمل البيان ومن الحق التعديل
به جعله فرضا يكون زائدا على النص بخبر الواحد وذا
لا يجوز فان قلت سلمنا انه لا يحتمل البيان باعتبار
المعنى اللغوي لكن لم لا يجوز ان يكون المراد هو الركوع
الشرعي وهو محتاج الى قيد زائد على اللغوي ولئن
سلمناه لكنه احتمال لم ينشأ من دليل وقد تقدم
بجوابه قيد بقوله على سبيل الفرض لان الحاق
الطمانينة على سبيل الوجوب جائز نظرا الى دليله
وبطل شرط الولاء بكسر الواو وهو ان يتابع في
افعال الوضوء عند مالك رحمه الله لانه صلى الله
عليه وسلم واظب عليه ولو جاز تركه لفعله مرة
ولو نقلا للجواز والترتيب وهو شرط عند
الشافعي رحمه الله لقوله صلى الله عليه وسلم لا يقبل

الله صلوة امرءٍ حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه
ثم يديه وكلمة ثم للترتيب والتسمية وهي شرط عند
مالك لقوله صلى الله عليه وسلم لا وضوء لمن لم يسم والنية
وهي ان يقصد بوضوءه استباحة الصلوة وهي شرط
عنده ايضاً لقوله صلى الله عليه وسلم انما الاعمال
بالنيات في اية الوضوء وهي قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم
الى اخر الاية لان قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وامسحوا
برؤسكم خاصان معناهما معلوم وهو الاسالة والا
صابة واشتراط هذه الاشياء بهذه الاخبار يكون
زيادة على النص ونسخاً له فيبطل فان قلت فلم ما اوجبتم
النية في الوضوء كما اوجبتم التعديل في الصلوة قلنا لو قلنا
بالوجوب لصار مكمل الوضوء كمكمل الصلوة فلزم التسوية
بين الاصل والفرع فقلنا بالسنة اظهاراً للتفاوت وفيه
نظر لظهور التفاوت من وجه اخر فان الوضوء لا يلزم
بالنذر وبالشروع والصلوة تلزم كذا افاده الشراح
ولقائل ان يقول هذا التفاوت بين الوضوء والصلوة
وليس الكلام فيهما بل في مكملهما ومكملهما لا يلزمان
لا بالنذر ولا بالشروع فالاوجه ان يقال الادلة السمعية
اربعة انواع قطعي الثبوت والدلالة كالنصوص المفسرة
والمحكمة

او الثالث

واخوانها

فان النذر بالطمأنينة منفردة غير ملزم

وظني الثبوت ظني الدلالة كالتي مفهومها ظنية صح

او المحكمة والسنة المتواترة وقطعي الثبوت ظني الدلالة
كالايات المأولة وظني الثبوت قطعي الدلالة كاخبار الاحاد صح
التي مفهوماتها قطعية فبالاول يثبت الفرض وبالثاني
والثالث الوجوب وبالرابع السنة والاستحباب ليكون
ثبوت الحكم بقدر دليله فخبر التعديل من القسم الثالث
لانه صلى الله عليه وسلم امر بالاعادة ثلثاً فقال
للاعرابي قم فصل فانك لم تصل والامر للوجوب واما
خبر النية فلا يدل على وجوبها لانها انما تجب في العبادات
والوضوء ليس بعبادة وكذا خبر التسمية لانه محتمل
لنفي الفضيلة وكذا دليل الولاء وهو المواظبة يدل
على رجحان الفعل على الترك اذ الاصل عدم الوجوب
الا ترى انه صلى الله عليه وسلم واظب على المضمضة
والاستنشاق مع انهما سنتان وخبر الترتيب معارض
بما روي انه صلى الله عليه وسلم نسي مسح رأسه فتذكره
بعد فراغه فمسحه ببلل كفه والطهارة اي ويبطل
شرط الطهارة في اية الطواف وهي قوله وليطوفوا
بالبيت العتيق اي القديم لانه اول بيت وضع للناس
قال الشافعي الطهارة شرط في طواف الزيارة لقوله
صلى الله عليه وسلم الا لا يطوفن بهذا البيت محدث
ولا عريان وقلنا شرطيتها باطلة لان الطواف خاص

معلوم معناه وهو الدوران بالبيت فلا يكون موقوفا
على الطهارة ولا تكون جزء الطهارة بيانا له لانه ليس
بمجمل فان قلت النص مجمل لانه ليس المراد بالطواف مجرد
الدوران بالبيت بل يعتبر فيه سبعة اشواط وان يكون
الدوران من الحجر قلنا لا اجمال فيه بالنسبة الى الطهارة
لانه لا مدخل لها في معنى الطواف واجماله كان بالنسبة
الى الاشواط والابتداء فالتحق خبر العدد والابتداء بيانا
له واجماله بهذا الوجه لا ينافي عدم اجماله بوجه آخر
كما في مسح الراس فانه مجمل يجب مقداره غير مجمل يجب
محله لا يقال المجمل ما لا يمكن العمل به قبل البيان وهنا امكن
العمل به لانه يخرج عن العهدة بادنى ما يطلق عليه اسم
البعض لانا نقول قدره ان في مسح ثلاث شعرات لكنه
مدفوع لان من مسح راسه ثلاث شعرات لا يقال انه
مسح راسه عادة فيبقى ذلك البعض مجملا او لان ذلك
يحصل بهذا الوجه فلا يحتاج الى ايجاب ذلك
على حدة وللقائل ان يقول لا نسلم الاجمال من حيث
العدد لان الامر لا يقتضي التكرار ولا نسلم الاجمال
من حيث المبدا والاولى ان يقال ثبت العدد و
تعيين المبدا بالاخبار المشهورة وبها يجوز الزيادة
على

على الكتاب والتاويل اي يبطل تاويل ان في
القرء بالاطهار في اية التربص وهي قوله والمطلقات
يتربصن بانفسهن ثلثة قروء يعني ليتربص المطلقات المدخول
بهن من ذوات الاقراء ثلثة قروء والقرء مشترك مستعمل في الطهر
والحيض حتى ان في رضي الله عنه القرء على الاطهار مستدلا
بقوله تع يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن
فان اللام يجيء بمعنى الوقت كقولك اتيتك لصلوة الظهر
اي وقتها فيكون وقت طلاقهن وقت عدتهن فلو كان
المراد من القرء الحيض يكون الطلاق واقعا حالة الحيض
وليس كذلك لانه بدعة وليس مامورا به وبان الهاء في ثلثة
تدل على ان الاطهار مرادة من القرء لان الطهر مذكر
والحيض مونث وتانيث العدد بعكس التوانيث و
الجواب عن الاية بان اللام فيه للعاقبة كما في قولهم لدوا للموت
او بان المراد من قوله لعدتهن لقبل عدتهن اذ الطلاق
سابق عليها بدليل قراءة ابن عباس رضي الله عنهما
فطلقوهن لقبل عدتهن كذا روي عن الزهري وقتادة
وفي الكشاف معنى الاية مستقبلات لعدتهن وعن الثاني
ان الحيض وان كان مونثا فلفظه مذكر ولا استبعاد في
تسمية شيء واحد المذكر والمونث كالحنطة والبر فلا ضيف
باب

الثلثة اي المذكر روعي علامة التذكير وقلنا بهذا
باطل لان الثلثة خاص لعدد معلوم فلو حمل القروء
على الاطهار انتقص عن الثلثة لانه اذا طلقها في الطهر
يجعل الباقي في ذلك الطهر محسوبا من العدة فيكون
العدة قرئين وبعض الثالث لان المعتبر هو الطهر
المتخلل بين الدمين فيكون رد النص الكتاب فلو حملناه
على الحيض فطلقت فيها لا يكون تلك الحيضة محسوبة
بالاتفاق فيكون الاقراء ثلثة كاملة فان قلت الثلثة
كما لا يحتمل النقص لا يحتمل الازدياد واذا حمل القرء على
الحيض يلزم الازدياد لانه لو طلقها في الحيض لم تحسب
تلك الحيضة فيكون التربص بثلثة قروء وبعض ثالث
قلنا ذلك البعض لما لم يحتسب من العدة لم تكن العدة
الا ثلثة قروء فان قلت قد جاء النقصان عن الثلثة
في قوله تع الحج اشهر معلومات فان المراد شهران وبعض
الثالث وادنى الجمع ثلثة قلنا الاشهر عام يجوز
ان يراد بعضه ومحللية الزوج الثاني اي كونه
الزوج الثاني مثبتا للحل الجديد ثابت بحديث العسيلة
لا بقوله حتى تنكح زوجا غيره تقريره موقوف على
تقرير مسئلة مختلف فيها وهي ان رجلا طلق امراته واحدة

او

او ثنتين فانقضت عدتها فتزوجت باخر فطلقها و
انقضت عدتها ثم عادت الى الاول فعند ابي حنيفة و
ابي يوسف رحمهما الله تعود بثلث طلقات ويهدم الزوج
الثاني الطلقة والطلقتين كما يهدم الثلث وعند م
وزفر والشافعي رحمهم الله تعود بما بقي من الطلقات
ولا يهدم الثاني ما دون الثلث وهذا الخلاف مبني
على ان الزوج الثاني في الطلقات مثبت للحل الجديد
عندهما وغاية للحرمة الغليظة عندهم فمن ذهب
الى الاول قال اذا كان الزوج الثاني محللا ومن ذهب
الى الثاني قال الحرمة لا تثبت الا في الطلقات فلا يكون للزوج
حكم الا في الطلقات لا في الطلقة والطلقتين اذا عرفت
[interlinear: في حقه واذا وقعت الفرقة من الثاني عادت الى]
هذا فنقول احتج محمد وزفر والشافعي رحمهم الله بقوله
تع فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره
فانه تع جعل الزوج الثاني غاية للحرمة الثابتة
بالطلقات الثلث وكلمة حتى موضوعة للغاية وهي غير
مؤثرة في الحل بل منهية للحرمة فقط وانما يثبت الحل
بعدها بالسبب السابق وهو كونها امراة اجنبية
فالقول بانه مثبت للحل ليس عملا بالكتاب ولا بيانا له
لان حتى خاص معلوم معناه وهو النهاية بل كان ابطالا

لان الكتاب يقتضي ان يكون الزوج غاية للحرمة
الغليظة وكونه غاية يقتضي ان يكون وجوده وعدمه
قبل الثلث بمنزلة واحدة اذ لا وجود للغاية قبل وجود
المغيا وجعله مثبتا حلا جديدا يقتضي خلافه فيكون
ابطالا لا بيانا نفس التزوج لا يصلح ان يكون غاية
اذ الاصابة شرط بالاجماع لان الاصابة زيدت على
النص بالحديث المشهور فيكون الزوج الثاني مع الاصابة
غاية فاجاب المص عنهم بان محللية الزوج الثاني
ثبتت بحديث العسيلة وهو ما روي انه صلى الله عليه
وسلم قال لامراة رفاعة وقد طلقها ثلثا ثم نكحت
بعبد الرحمن بن الزبير ثم جاءت تتهمه بالعنة وقالت
ما وجدته الا كهدبة ثوبي فقال اتريدين ان تعودي
الى رفاعة قالت نعم فقال صلى الله عليه وسلم لا حتى تذوقي
من عسيلته ويذوق من عسيلتك غيّا صلى الله عليه وسلم
عدم العود بذوق العسيلة فاذا وجد الذوق وجد
العود والعود رد الى الحالة الاولى وهو حالة حادثة
لا بالسبب السابق لانه كان ثابتا والعود لم يكن ثابتا
فتلك الحالة لا تكون الا حلا جديدا والذوق علة
للعود فيثبت به الحل الحادث لان حدوث العلة يستلزم

حدوث المعلول فيكون الزوج مثبتا للحل الذي عدم
فقود ثلث طلقات ولو كان ثبوت الحل بالسبب
السابق لم يكن الزوج الثاني محللا وقد سماه النبي صلى
الله عليه وسلم محللا في قوله لعن الله المحلل والمحلل له
فان قلت ما معنى لعنهما قلت معنى اللعن على المحلل لانه
نكح على قصد الفراق والنكاح شرع للدوام وصار
كالتيس المستعار واللعن على المحلل له لانه صار سببا
لمثل هذا النكاح والمراد من اللعن اظهار خساستهما
لان الطبع السليم ينفر عن فعلهما لا حقيقة اللعن لان
النبي صلى الله عليه وسلم ما بعث لعانا قال صاحب
الكشف تحقيقه لا تنافي في كونه غاية للحرمة ان يكون مثبتا
للحل ومنهيا للحرمة فالقول بالتحليل ليس بترك العمل
بالخاص بل عمل بالخاصين الى بهما كما انه وللقائل ان يقول
عدم المنافات خلاف لوضع المسئلة لان الزوج
الثاني اذا كان مثبتا للحل يهدم الطلقة والطلقتين
واذا كان غاية للحرمة لا يهدمهما وتنافي اللوازم يدل
على تنافي الملزومات فان قلت الحل ثابت بعد الطلقة
والطلقتين فلو كان الثاني محللا يلزم اثبات الثابت
قلنا لا نسلم لزومه لان الثاني اثبت حلا لم يكن قبله

لان محله كان ناقصا وهو انثبت حلا كاملا الحيلتان

كنايات عن العقوبات وفي ذكره بصيغة التصغير

اشارة الى ان غيبوبة الحشفة كافية في الاحلال

وفي ذكر الذوق لطيفة وهي ان الانزال غير مشروط

لانه شبع وبطلان العصمة عن المسروق بقوله

جزاء لا بقوله فاقطعوا اعلم ان القطع في السرقة

مع الضمان لا يجتمعان عندنا سواء هلك المال في يد

السارق او استهلكه وقال الشافعي رحمه الله يجتمعان

لانهما مختلفان محلا لان الضمان لجبر المحل والقطع

الجناية على حق العبد ومحلا لان محل احدهما اليد

ومحل الاخر الذمة ولنا قول القطع يوجب انتفاء

الضمان لقوله صلى الله عليه وسلم لا غرم على السارق

بعد ما قطعت يمينه لم يكن عاملا بهذا الحق وهو

قوله تعالى فاقطعوا لانه لا ينبئ عن ابطال العصمة

بل زايد عليه بخبر الواحد فهذا تبين بما

اشار الشيخ رحمه الله الى جوابه بقوله وبطلان العصمة

يعني سقوط عصمة المال ثبت باشارة قوله جزاء

لان الجزاء في الاطلاقات الشرعية اذا استعمل في

العقوبات يراد به ما يجب حقا لله تعالى في مقابلة

فعل

فعل العبد ولان الجزاء مصدر جزى بمعنى كفى وهو يدل

على ان القطع جزاء كامل كاف للسرقة ولا يكون ذلك

الا بكمال الجناية وهي انما تكمل اذا كانت واقعة على

حق الله تعالى لانها جناية من جميع الوجوه والجناية على

حق العبد جناية من وجه لانه مباح نظرا الى ذاته

وانما حرم حفظا له على المالك فوجب نقل العصمة الى الله

تعالى ليكون حراما لعينه فلو بقيت العصمة في المال من

جهة العبد لا يكون حراما لعينه فان قلت لو انتقل

العصمة الى الله يلزم ان لا يقطع كما في سرقة الخمر

قلنا من شرط من شرط القطع ان يكون المسروق معصوما

قبل السرقة حقا للعبد والخمر ليس كذلك ومن ضرورة

انتقال العصمة انتقال الملك الى الله لانه لو انتقل اليه

لصار مباحا وامتنع القطع والمسروق مملوك لمالكه

ولهذا لو وجده قايما بعينه فله ان يسترده وعصمة

انتقلت الى الله فانتقال العصمة دون الملك مشروع

كالعصير اذا تخمر يبقى مملوكا ولم يبق معصوما فصارت

حرمته العين حقا لله تعالى اعلم ان العصمة تنتقل حال

انعقاد السرقة ولكن انما يتقرر هنا اذا قطع لان ما يجب

لله تعالى تمامه باستيفائه فاذا قطع تبين ان الحرمة كانت

في حكم

بعد فلا يجب الضمان وفي المبسوط سقوط الضمان اما
فيما بينه وبين الله تعالى فيفتي بالضمان لما روي عن محمد
فاما لم يقطع تبين انها كانت للعبد فيجب الضمان فان قلت
القطع شرع لصيانة حق العبد وفي القول بسقوط
العصمة ابطال حقه قلت ان كان فيه ابطال حقه صورة
ففيه تكميل معنى الحفظ عليه فكان الحفظ بالقطع خيرا له
من الحفظ بالضمان فان قلت قد توجد العصمة بلا ملك
فانه لو سرق مال الوقف باق على ملك الواقف حكما و
لهذا يرجع الثواب اليه ولئن سلمنا فالملك شرط في
العصمة لا العينية بل لانه متعلق حق الغير ليصير حقا و
مال الوقف كذلك ولذلك اي لكون الخلع طلاقا
في معناه صح ايقاع الطلاق بعد الخلع وقال الشافعي
لا يصح لان الطلاق لازالة ملك النكاح وقد زال بالخلع
فلا يقع الطلاق بعده عندنا المص بقوله تع فان طلقها
وهو معطوف على ما قبله وهو فان خفتم ان لا يقيما
حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به معنى الاية ان
علمتم او ظننتم ايها الحكام الا يقيما الزوجان حقوق
الزوجية فلا اثم على الزوج فيما اخذ ولا على المراة
فيما افتدت به نفسها ووصل الطلاق بالافتداء بالمال

وهو

وهو الخلع لكونه اقرب يعني فان طلقها بعد المرتين سواء
كانت على مال او بدونه فاوجب صحته بعده فمن ابطل
الطلاق بعده لا يكون عاملا باطلاق وهو الفا واعترض
عليه بان الاستدلال بهذا الطريق مشكل لان المذكور
في عامة التفاسير انها متصلة بقوله تع الطلاق مرتان
يعني الطلاق الشرعي تطليقة بعد اخرى على التفريق
دون الجمع لانه بدعي لم يرد به حقيقة التثنية بل
التكرير كما في لبيك يعني فان طلقها بعد التطليقتين
تطليقة اخرى وسكوت بقضايه ولان موجب الفا الترتيب
في الذكر وهو لا يوجب الترتيب حكما وشرعا والا
لا يتصور الطلقة الثالثة قبل الخلع ولا يتصور الخلع
قبل التطليقتين ولصار عدد الطلاق اربعا لان
الطلقة الثالثة مرتبة على الخلع والخلع مرتب على
الطلقتين وكل ذلك خلاف الاجماع واجيب عنه
بان اتصاله بقوله الطلاق مرتان هو اتصاله بالافتداء
لانه ليس بخارج عن الطلقتين لانه ذكر تطليق اخر
من جهة الزوج فكانه قيل فلا جناح عليهما فيما افتدت
به في التطليقتين المذكورتين ثم رتب على الافتداء
الثالثة وذلك يفيد جواز وقوع الطلاق عقيب

الخلع فما يلزم منه ان يكون الطلاق اربعا وموجب
الفاء التعقيب والوصل في الوجود لا الترتيب في الذكر
وهذا لم يقل به احد واما عدم تصور الطلقة الثالثة
بدون الخلع فغير لازم لان غاية ما يفهم من ذلك جواز وقوع
الطلاق الثالث بعد الخلع واما الانحصار فمن اين يفهم
فان قلت على ما ذكرتم لا يكون المراد بقوله الطلاق
مرتان الرجعي وقد اتفق المفسرون على ان المراد منه
الرجعي قلنا انه رجعي على تقدير عدم الاخذ وعلى تقدير
الاخذ فلا ولقائل ان يقول هذا البحث مبني على ان يكون
التسريح باحسان اشارة الى ترك الرجعة واما اذا
كان اشارة الى الطلقة الثالثة على ما روى ابو رزين
العقيلي ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن الطلقة الثالثة
فقال او تسريح باحسان فلا بد ان يكون قوله فان طلقها
بيانا لحكم التسريح على معنى اذا ثبت انه لا بد من الطلقتين
من الامساك بالمراجعة او بالتسريح بالطلقة الثالثة
فان اختار التسريح فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره
فحينئذ لا يكون في الاية دلالة على شرعية الطلاق
عقيب الخلع فالاولى ان يتمسك بما رواه ابو سعيد
الخدري عن النبي صلى الله عليه وسلم المختلعة يلحقها

مطلب وجب مهر المثل بنفس العقد

صريح الطلاق ما دامت في العدة ووجب مهر المثل
بنفس العقد اي بمجرده بلا تأخير في المفوضة وهي
بكسر الواو من فوضت امرها الى وليها وزوجها بلا مهر عندنا
وبفتحها من فوضها وليها الى الزوج بلا مهر وعند الشافعي
رحمه الله اما بالتسمية او بالوطئ وفائدة الخلاف تظهر
في المفوضة اذا مات احد الزوجين قبل الدخول و
فعندنا يجب المهر وعنده لا يجب لقول ابن عباس
في المفوضة حسبها الميراث ولا مهر لها واذا دخل بها
يجب المهر اتفاقا وان طلقها قبل الدخول فلا مهر لها
اتفاقا وتجب المتعة فان قلت لما وجب مهر المثل
بالعقد وجب ان يتنصف بالطلاق قبل الوطئ قلنا
هذا ليس بقياسي وانما يعرف بالنص والنص ورد
في المسمى دون غيره وكان المهر مقدرا شرعا غير
مضاف الى العبد عندنا وقال الشافعي رحمه الله تقديره
مفوض الى رأي العاقدين كما كان البدل الى رأيهما في
البيع والاجارة عملا بقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له
ان تبتغوا باموالكم لما فرغ من المسائل ذكر الادلة
عقيبها على صنعة اللف والنشر قوله فان طلقها متعلق
بقوله صح وقدم بيانه وان تبتغوا باموالكم متعلق

بقوله وجب يعني بيّن لكم ما يحلّ مما يحرّم ارادة ان تبتغوا
النساء بالمهور فيكون ان تبتغوا مفعولا له ويجوز
ان يكون بدلا مما وراء ذلكم والابتغاء هو الطلب
بالعقد لا بالاجارة والمتعة لقوله تعالى غير مسافحين
والزنا ومنه العقد الصحيح اذ لا يجب المهر بنفس العقد
الفاسد اجماعا بل يتراخى الى الوطي فيجب المال عند
العقد عملا بالباء الموضوع للالصاق فان قلت المفهوم
من الاية ان العقد المشروع هو الملصق بالمال فيلزم
ان لا يكون العقد بنفي المهر مشروعا وقد حكمتم
بصحة ذلك قلت لا نسلم اللزوم لان المهر لا ينتفي بنفيه
فيكون المال ثابتا عند العقد سواء سماه او نفاه
فمن اخر وجوب المهر الى الوطي فقد خالف النص وبطل
مذهبه فان قلت في الحديث ان النبي صلى الله عليه
وسلم قال زوجتكها بما معك من القرآن فعلم ان المهر
ليس بمقدر بالمال قلت هذا خبر الواحد وهو غير
مقبول لمعارضة نص الكتاب او نقول الباء للسببية
لا للمعاوضة قد علمنا ما فرضنا عليهم هذا متعلق
بقوله وكان المهر وجه التمسك ان الفرض خاص موضوع
لمعنى التقدير فيجب ان يكون المهر مقدرا الا انه في
تعيين

تبيين المقدار مجمل فلحق البيان بقوله لا مهر اقل من
عشرة دراهم واما كونه مقدرا شرعا فلان الكناية
في قوله فرضنا للذات المتكلم فدل ذلك على ان متولي
التقدير هو الشارع فمن لم يجعل المهر مقدرا شرعا
كان مبطلا للنص لا عاملا به اعترض عليه بانا لا نسلم
ان الفرض خاص في التقدير بل هو مشترك لانه يجيء بمعنى
القطع يقال فرض الخياط الثوب وبمعنى البيان كما قال
الله تعالى سورة انزلناها وفرضناها اي بيناها وبمعنى
الايجاب بل في الاية حمله على الايجاب اولى بقرينة قوله
عليهم لانه يقال اوجب عليهم ولا يقال قدر عليهم
وبقرينة قوله وما ملكت ايمانهم فان نفقة الاماء
وكسوتهن واجبة عليهم ومعنى التقدير لا يستقيم في
حقهن لانه لم يقدر على المولى للاماء شيء ويمكن ان
انه يجاب عنه بان الفرض حقيقة في معنى التقدير
لانه غالب الاستعمال فيه لا سيما في الشرع يقال
فرض القاضي نفقة اي قدرها وتسمى الفرايض
فرايض لكون سهامها مقدرة واذا ثبت انه حقيقة
فيه ثبت انه مجاز في المعاني الباقية لان اللفظ اذا دار
بين الاشتراك والمجاز فالحمل على المجاز اولى لانا [illegible]

واحدة في المجاز كافية وفي المشترك يحتاج لارادة كل معنى
من معانيه الى قرينة ولا نسلم ان قوله وما ملكت ايمانهم
قرينة على انه بمعنى الايجاب لان الواو بمثابة تكرار
الفعل وكانه قال قد علمنا ما فرضنا عليهم فيما
ملكت ايمانهم فيكون الفرض المقدر النايب عنه
الواو بمعنى الايجاب والمذكور بمعنى التقدير كما في قوله
تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في
الارض وكثير من الناس لان معنى السجود المذكور
الخضوع ومعنى المقدر في كثير من الناس وضع الجبهة
وهذا حقيقة وذاك مجاز كذا قال الشراح وفيه بحث
لان حرف العطف اما ان يكون بمثابة الفعل ان في
من حيث اللفظ والمعنى والاول غير جائز لان السجدة
بمعنى الانقياد موجود في جميع الناس لا في كثيرهم و
في الثاني يلزم الحذف من غير دليل اذ لا يقال زيد
يضرب وعمرو على معنى يضرب عمرو فيراد من الضرب
الاول السفر ومن الثاني استعمال آلة الضرب ويمكن
ان يجاب عنه بان قولهم لانعدام القرينة على ان المراد
من الضرب الاول السفر ومن الثاني الضرب والآية
ليست كذلك لان فيها قرينة على ان المراد من السجدة

اي يسجد بمعنى الانقياد لا وضع
الجبهة واما ان يكون بمثابته من حيث
اللفظ والعاطفة لا من حيث المعنى
صح

الاول

الاولى الانقياد ومن الثاني وضع الجبهة واما صلة عليهم ... فلتضمن معنى
الحقيقي معنى الايجاب ويمكن ان يقال سلمنا ان المراد به
الايجاب لكن المطلوب حاصل على ذلك التقدير لانه
يصير التقدير قد علمنا ما اوجبنا على الازواج من المهر
وغير ذلك اي كمهر كل معلوم فيكون مقدرا عند الله
وذلك مجمل في حق افهامنا لخفائه التحق بيانه صلى الله عليه وسلم
بالحديث المذكور ولئن سلمنا ان المعلوم ليس
بمقدر فما اوجبه غير معلوم وذلك مجمل فبينه النبي عليه السلام
ومنه
الامر وهو قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء
افعل احترز بالقيد الاول عن الفعل والاشارة
وبالقيد الثاني عن الدعاء والالتماس فان قوله افعل
بهذين الوجهين لا يكون امرا وقيد بالسبيل اشارة
الى ان العلو في الواقع ليس بشرط حتى ان صدر افعل
ممن هو ادنى حالا من المأمور على وجه الاستعلاء
يكون امرا ولهذا ينسب الى سوء الادب والمراد
بقوله افعل ما يكون مشتقا على طريقة افعل وهي
القاعدة المشهورة في استخراج الامر من المضارع
ذكره في الشرح الاكملي وفيه نظر لخروج الامر الغائب
عن التعريف والاصوب ان يقال مراده من افعل

مطلب الامر

ما يدل على الطلب اى طلب فعل ساكن الاخر خرج بهذا
قول من قال لمن دونه اوجبت عليك ان تفعل كذا
اعلم ان الامر يطلق على نفس صيغة افعل صادرة
عن القائل على سبيل الاستعلاء وعلى نفس التكلم
بالصيغة وكذا القول يطلق بمعنى المقول وبمعنى المصدر
ويمكن تطبيق التعريف المذكور على الاعتبارين لكن
كونه بمعنى المقول اولى لان الامر والنهي من اقسام الانشاء
والانشاء قسم من اللفظ وللقائل ان يورد عليه بانه
ان اراد اصطلاح العربية فالتعريف غير جامع لان صيغة
افعل عندهم امر سواء كان على طريق الاستعلاء او غيره
وان اراد اصطلاح الاصول فغير مانع لان صيغة افعل
على طريقة الاستعلاء قد يكون للتهديد والتعجيز ونحو
ذلك وليست بامر لانه لم يستعمل للطلب قدم الامر
لان ما يجب على المكلف اولا الايمان وهو بالامر
ويختص مراده يعني يختص المراد من الامر وهو
الوجوب بصيغة افعل لازمة لذلك المراد
حتى لا يستفاد الوجوب الا من هذه الصيغة اعلم
ان اللفظ قد يكون مختصا مرتبة بالمعنى لا المعنى
كالمترادف وقد يكون على العكس كالمشترك وقد

٢٢

يكون الاختصاص من الجانبين كالالفاظ المتباينة ولما
كان الاختصاص هنا من الجانبين تعرض المصنف لهما
لجانب المعنى بقوله ويختص مراده بصيغة ولجانب
اللفظ بقوله لازمة قدم الاول لانه هو المقصود من
هذا الباب وفيه رد على من زعم ان الامر مشترك بين
الوجوب والندب والاباحة حتى لا يكون الفعل موجبا
للاخلافا لبعض من اصحاب الشافعي فانهم ذهبوا الى
ان فعل النبي صلى الله عليه وسلم الذي ليس بسهو ولا طبع
مثل الاكل والنوم ولا مخصوصا به مثل وجوب التهجد
والضحى والسواك والزيادة على الاربع موجب و
مرجع الخلاف في اطلاق لفظ الامر على الفعل او لا
بيننا وبينهم في ان الامر اسم لما هو موجب وان الوجوب
لا يستفاد الا من الامر وانما الخلاف في ان الامر هل
يطلق على الفعل حقيقة ام لا فعندهم يطلق لقوله تعالى
وما امر فرعون برشيد اى فعله لان الموصوف بالرشد ... بالرشد
هو الفعل وعندنا لا يطلق تمسكوا بان النبي صلى الله
عليه وسلم شغل عن اربع صلوات يوم الخندق
فقضاهن مرتبة وقال صلوا كما رأيتموني اصلي فجعل
المتابعة لازمة فثبت ان فعله موجب للنبي على الوجوب



بهذا اشارة الى تمسك العامة وهو ما روى ان النبي
صلى الله عليه وسلم واصل فواصل اصحابه فانكر عليهم
الموافقة في وصال الصوم بقوله صلى الله عليه وسلم
ايكم مثلي اني ابيت يطعمني ربي ويسقيني فدل على ان الفعل
ليس بموجب والا لما صح الانكار عليهم وخلع النعال
وهو ما روى انه صلى الله عليه وسلم كان يصلي باصحابه (بفتح الخاء جمع نعل)
اذ خلع نعليه فخلعوا نعالهم فلما قضى صلوته قال ما حملكم
على القاء نعالكم قالوا رايناك القيت نعليك قال
ان جبرئيل اخبرني ان فيهما قذرا اذا جاء احدكم المسجد
فلينظر فان رأى في نعليه قذرا فليمسحه وليصل فيهما
بهذا دليل على ان الفعل غير موجب والا لما انكر عليهم
كذا في الكشف وجامع الاسرار ولقائل ان يقول الانكار
لم يكن للمتابعة بل لان صوم الوصل كان مخصوصا به صلى
الله عليه وسلم ولهذا علل بقوله يطعمني ربي ويسقيني
وكذا في خلع النعال علل الانكار باخبار جبرئيل عم
وهو كان مخصوصا به صلى الله عم وكيف يجوز الانكار
على وجه الاتباع وقد امرنا به بقوله تع فاتبعوني يحببكم
الله وايضا بهذا الدليل مشترك الالزام بان يقال لو لم
يكن موجبا للاتباع لما اتبعت الصحابة وفهمهم الاتباع
دليل لهم والوجوب مستفيد بقوله عم صلوا كما رأيتموني

اصلي

اصلي لا بالفعل اذ لو كان الفعل موجبا لما كان الى الامر
حاجة بهذا جواب عن تمسكهم بالحديث وسمي الفعل
اي بالامر لانه سببه اي الامر سبب الفعل فهو
مامور به فقيل له امر تسمية المفعول باسم المصدر
بهذا جواب عن تمسكهم بالاية لكنه جواب تسليمي لانه
كان له ان يمنع ويقول لا نسلم ان المراد من الامر الفعل
لان الرشد بمعنى الصواب فالقول متصف به كالفعل
ولئن سلم ذلك فاطلاقه مجاز لانه سببه الا ان الامر
بمعنى الفعل يجمع على امور وبمعنى القول على اوامر كذا
في الكشف لكنه غير مستقيم لان امرا على صيغة فعل
لا يجمع على فواعل البتة اللهم الا ان يجعل اوامر جمع
آمرة كانت صيغة افعل جعلت آمرة مجازا وعلى هذا
التأويل جمع نهي على نواه ويمكن ان يقال يجوز ان يكون
اوامر جمعا للامر مبنيا على غير واحد نحو اراهط في
رهط وموجبه اي موجب الامر المطلق الوجوب
لا الندب كما ذهب اليه بعض الفقهاء كقوله تع
فكاتبوهم متمسكين بانه لطلب الفعل فلا بد من ترجيحه على
الترك فادنى الترجيح الندب والاباحة والتوقف
كما ذهب اليه طائفة من ان الامر مشترك بين هذه

ومنه كقوله تع فاصطادوا لان الامر يقتضي
حسن المأمور به ... ضرورة التمكن ...
وذلك بالاباحة صح

مطلب موجب الامر

الثلثة لانه يستعمل في هذه المعاني من غير ترجيح احدها
والاصل في الاستعمال الحقيقة فاذا صدر امر لابد
ان يتوقف فيه ما لم توجد قرينة تعين احدها قلنا
هذا فاسد لان الصحابة امتثلوا اوامر رسول الله
صلى الله عليه وسلم من غير توقف ولو لم يكن موجبا
لطلبوا دليلا اخر للعمل به سواء كان بعد الحظر او قبله
يعني موجبه الوجوب عندنا سواء كان الامر واردا
بعد المنع او قبله هذا رد لقول بعض اصحابنا فانهم
قالوا موجبه في اغلب الاستعمال قبل الحظر الوجوب وبعده
الاباحة كقوله تع فاذا حللتم فاصطادوا قلنا الاباحة
ما فهمت من الامر بل من قوله قل احل لكم الطيبات
وما علمتم من الجوارح والحظر السابق لا يصلح ان يكون
دليلا عليها لانه لما جاز الانتقال من المنع الى الاذن
جاز ان ينتقل الى الوجوب والاستعمال مشترك
فانه جاء بعد الحظر للوجوب كقوله فاذا انسلخ الاشهر
الحرم فاقتلوا المشركين ولئن سلمنا انها فهمت من
الامر لكن كلامنا في الامر المجرد عن القراين وفيما ذكرت
قرينة على عدم الوجوب وهي ان الاصطياد حظ
شرع لنا ولو وجب لكان علينا بان اثمنا على الترك
فيعود

فيعود الامر على موضوعه بالنقض لانتفاء الخيرة
عن المأمور بالامر هذا دليل لقوله وموجبه الوجوب
وهو قول عامة العلماء بالنص وهو قوله تع ما منعك
ان لا تسجد اذ امرتك بعد قوله اسجدوا لآدم فانه
ورد في معرض الذم على المخالفة فعلم ان لا اختيار
للمأمور في فعل ما امر به وهو دليل الوجوب وقيل
المراد بالنص قوله تع وما كان لمؤمن ولا مؤمنة
اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم
واستحقاق الوعيد لتاركه كقوله تع فليحذر الذين
يخالفون عن امره اي امر النبي صلى الله عليه وسلم
ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم فالله تعالى
خوفهم وحذرهم من اصابة الفتنة في الدنيا او
العذاب في الاخرة بسبب مخالفتهم الامر لان تعليق
الحكم بالوصف مشعر بالعلية ولا يكون في مخالفة الامر
خوف الفتنة الا اذا كان المأمور به واجبا فان قيل
قوله تع عن امره ليس بعام لانه مفرد فلا يقتضي ان
يكون مخالف كل امر مأمورا بالحذر قلت انه عام
لانه يجوز استثناء مخالفة كل واحد من افراد الامر
عنه وجواز الاستثناء علامة العموم فان قلت

يجوز ان يراد بمخالفة الامر انكار حقيته فلا يدل
على وجوب اتيان المأمور به قلنا موافقة الشيء
عبارة عن تحقيق مقتضاه ومقتضى الامر هو اتيان
المأمور به ومخالفته تركه واما اعتقاد حقية الامر
فانما هو موافقة الدليل الدال على حقيته لا موافقة
الامر فان قلت هذا انما يتم على تقدير وجوب
الحذر وهو عين النزاع قلنا المفهوم من الآية
التهديد والحاق الوعيد فيجب ان يكون مخالفة الامر
حراما ليلحق به الوعيد فلا يكون واجبا وكذا دلالة
الاجماع لانهم اجمعوا على ان الموضوع لطلب الفعل
هو الامر فيكون الطلب كاملا لان الاصل في كل شيء
الكمال وكمال الطلب انما يكون اذا لم يرخص الطالب
في ترك المأمور به اذ لو رخص لم يكن طالبا من كل وجه
وهذا الاجماع يدل على ان موجب الامر الوجوب
وانما قال دلالة الاجماع لان الاجماع المذكور لم ينعقد
على نفس المدعى وانما يدل عليه فان قلت لا نسلم
الاجماع لان غير الامر ايضا يدل على الطلب ولهذا
لو قال ان ربي اوجبت عليك او اطلب منك
يثبت الوجوب قلنا كلامنا في الموضوع للطلب

وما

وما ذكرته اخبار عن الطلب لا موضوع له و
المعقول اي الدليل العقلي وهو ان كل مقصود من
مقاصد الفعل كالماضي والحال والاستقبال مخص
بعبارة والايجاب اعظم مقاصد الفعل لانه مناط
الثواب والعقاب فلان وضع له عبارة كان اولى
وهي الامر فان قلت هذا اثبات اللغة بالقياس
وهو باطل قلت القياس لاثبات عدم اصالة
المشترك لا لاثبات اللغة وقيل المعقول هو ان
السيد اذا امر غلامه بفعل ولم يفعل استحق العتاب
ولولا الامر للوجوب لما حسن ذلك وقد يقال الامر
متعد لازمه الائتمار فالامر لا يتحقق بدون الائتمار
كما لا يتحقق الكسر بدون الانكسار نظرا الى اصل
الوضع لكن لو كان الوجود لازما للامر لسقط
اختيار العبد بالكلية وصار ملحقا بالجمادات
وهو باطل فنقل اثر الوجود الى الوجوب
لانه مفض الى الوجود قضاء لحق اللفظ بالقدر الممكن
والمراد بقوله الامر حقيقة في الوجوب الحقيقة
الشرعية لا اللغوية لان الوجوب ليس الا بحسب
الشرع وفيه نظر اما اولا فلان الخلاف في صيغة

اي في قول الفعل الذي فعل الامر مفعولها

الامر نحو افعل وغيره لان لفظ الامر فلا يكون
الدليل واردا على المدعى واما ثانيا فلانه لا يخ اما ان
اراد به اللازم الحقيقي او العرفي لا سبيل الى الاول
لتحقق الامر عند انتفاء الائتمار يقال امرته فلم
يأتمر ولا الى الثاني لان الائتمار بمعنى صيرورته ممتثلا
كيف وان الائتمار بمعنى الامتثال ليس بلازم بل هو
متعد يقال ائتمر امر فلان اى امتثله واذا اريد به
الاباحة او الندب لما تبين ان موجب الامر هو
الوجوب وقد كان يطلق على الندب والاباحة
شرع في بيان وجه ذلك الاطلاق فقيل انه حقيقة
لانه بعضه وهو مختار فخر الاسلام يعني ان الاباحة
جزء من الوجوب اذ الشيء ما لم يكن مباحا لا يكون
واجبا وكذا الندب جزء منه لان الواجب يثاب
على فعله ويعاقب على تركه والمندوب يثاب على
فعله فكان حقيقة فيه كما لو اريد من العام بعضه
وكما لو اطلق لفظ الانسان على مقطوع اليد فكان
حقيقة قاصرة وقيل لا اى قال الكرخي والجصاص
لا يكون حقيقة لانه جاز اصله اى اصل الموضوع له
وهو الوجوب يعني لازم الندب والاباحة عدم الاستحقاق

بالعقوبة

بالعقوبة بتركه ولازم الايجاب استحقاقها بتركه
فيكون الوجوب والاباحة والندب بينها التنافي
لا جزئيتها فاستعمال الامر فيهما يكون مجازا فان قلت
كيف اختار فخر الاسلام كونه حقيقة فيهما وكونهما
جزئين من الوجوب غير مسلم اذ ليس الندب والاباحة
مجرد جواز الفعل حتى يكون جزءا من الوجوب بل
الثلثة انواع متباينة داخلة تحت جنس الحكم
يختص الوجوب بامتناع الترك والندب بجوازه
مرجوحا والاباحة بجوازه على التساوي وعلى تقدير
جزئيتهما يكون استعمال اللفظ في غير ما وضع له
فينبغي ان يكون مجازا قلت ليس معنى كون الامر
للندب او الاباحة انه يدل على جواز الفعل وجواز
الترك مرجوحا او متساويا حتى يكون المجموع مدلول
اللفظ للقطع بان الصيغة لطلب الفعل ولا دلالة
لها على جواز الترك اصلا بل معناه انه يدل على الجزء
الاول من الندب او الاباحة وهو جواز الفعل
الذي بمنزلة الجنس لهما وللوجوب من غير دلالة اللفظ
على جواز الترك او امتناعه وانما يثبت ذلك بالقرينة
فلا خفاء في ان مجرد جواز الفعل جزء من الوجوب الخ

من جواز الفعل مع امتناع الترك نـ استعمال الصيغة
الموضوعة للوجوب في مجرد جواز الفعل من قبيل
استعمال الكل في الجزء لقوله تع يجعلون اصابعهم
في اذانهم الاية فان قلت فعلى هذا لا فرق بين قولنا
هذا الامر للندب او الاباحة اذ المراد انه مستعمل
في جواز الفعل قلت المراد بكونه للندب انه
مستعمل في جواز الفعل مع قرينة دالة على اولوية
الفعل والمراد بكونه للاباحة انه خارج عن ذلك
كما اذا قلنا رمى حيوان يفهم من الاول انه انسان
اراد نحو الاسلام من غير الموضوع له المعنى الخارجي
بناء على عدم اطلاق الغير على الجزء على ما عرف من
تفسير الغير في علم اصول الكلام وهذا بحث دقيق
لا يتم الا بالتأمل من التحقيق وبه سقط نظر بعض
الشارحين بان الاباحة ليست بعضا من الوجوب
اصلا ولا يقتضي الامر المطلق التكرار اي لا يوجبه
لما فرغ عن بيان اختصاص الامر بالوجوب و
عكسه اراد ان يبين ان هذا الاختصاص هل يوجب
التكرار بلا قرينة ام لا وان لم يوجب هل يحتمله
ام لا التكرار ان تفعل فعلا ثم تعود اليه قال

وطار حيوان

بعض

بعض اصحاب الشافعي انه يوجب التكرار المستوعب
لجميع العمر الا اذا قام دليل يمنعه لان اقرع بن
حابس كان من اهل اللسان فهم التكرار من الامر
بالحج فقال ألعامنا هذا ام للابد فان قلت لو فهم
لما سال قلت سال لعلمه ان لا حرج في الدين
وان في حمل الامر على موجبه من التكرار حرجا
عظيما قيدنا الامر بالمطلق لان الامر المقيد بقرينة
التكرار او المرة يفيد ذلك اتفاقا ولا يحتمله و
قال الشافعي يحتمله لان اضرب مختصر من اطلب منك
ضربا والنكرة في الاثبات تخص لكنها تحتمل العموم
ويحمل عليه بقرينة يقترن بها كقوله تع وادعوا
ثبورا كثيرا وصفه بالكثرة ولو لم يحتمله لما صح ذلك
سواء كان معلقا بالشرط كقوله تع وان كنتم جنبا
فاطهروا او مخصوصا بالوصف كقوله تع اقم
الصلوة لدلوك الشمس فان الامر بالصلوة
مقيد بتحقق وصف دلوكها اي غروبها او لم يكن
قال بعض اصحاب الشافعي انه يفيد التكرار اذا كان
معلقا او مقيدا بوصف لان الغسل يتكرر بتكرر
الجنابة والصلوة تتكرر بتكرر الدلوك لان

لا تدعوا اليوم ثبورا واحدا اي هلاكا واحدا ان عذابكم الوان كثيرة لا يغني عنه وادعوا ثبورا كثيرا

بشرط

الكتاب ورد وهكذا في السنة ايضا لقوله ع م
الوضوء من كل دم سائل اي ليتوضأ والوضوء
يتكرر بتكرر الدم لكنه اي مفهوم الامر يقع
على اقل جنسه اي جنس الفعل المأمور به وهو
الفرد حقيقة بلا نية ويحتمل كله اي كل جنس
من حيث انه فرد اعتباري حتى اذا قال لها اي الزوج
لامرأته طلقي نفسك انه يقع على الواحدة الا ان
ينوي الزوج الثلث فيقع الثلث ان طلقت
نفسها ثلثا وانما احتيج فيه الى النية لانه محتمله
ولا تعمل نية الثنتين يعني لو نوى الزوج في قوله
طلقي طلقتين لا يصح لانه ليس بفرد حقيقة ولا
اعتبارا والحاصل ان الفرد الحقيقي موجبه و
الاعتباري محتمل والعدد لا موجبه ولا محتمله
والحاصل ان موجب اللفظ يثبت باللفظ ولا
يفتقر الى النية ومحتمل اللفظ لا يثبت الا اذا
نوى وما لا يحتمله لا يثبت وان نوى فان قلت
لو لم يحتمل الفرد العدد لما صح تفسيره به في قوله
طلقي نفسك ثنتين ثلثا لانم انه تفسير بل تغيير
لان مطلق الامر وقوعه على الفرد الحقيقي فتقييده

يخرجه

الفرد الحقيقي

يخرجه عن موضوعه الاصلي ولهذا قالوا يقع الطلاق
بالعدد لا بالصيغة حتى اذا قال لامرأته طلقتك ثلثا
او قال واحدة فماتت قبل ذكر العدد لا يقع شيء
ولقائل ان يقول هذا بعد التسليم مشكل لان الواحد
موجبه فكيف يكون اقترانه به تغييرا بل يكون تقريرا
الا ان يكون المراد انه فيصح نية الثنتين لانها
جنس طلاقها وكذا لو قال للاجنبي طلق امرأتي الا ان
في المرأة يقتصر على المجلس حتى اذا قامت من مجلسها
لم يبق لها ولاية التطليق وفي الاجنبي لا يقتصر به
فان قلت طلقتك مثل طلقي فهلا صحت فيه نية الثلث
قلت لا لانه اخبار وهو يقتضي وجود المخبر به بالضرورة
ليثبت صدقه وهي تقع بالواحدة لان المقتضي
لا عموم له واما قوله طلقي فامر وله اثر في ايجاد
المأمور به وهو الطلاق فصار الطلاق مذكورا
حكما فصح التعميم فيه لان صيغة الامر مختصر
من طلب الفعل وهو مفهوم المصدر اي بلفظ
المصدر الذي هو فرد سواء قدر معرفا او منكرا
هذا دليل المذهب المختار وهو ان الامر لا يوجب
التكرار ولا يحتمله وبين الفرد والعدد تناف

بالمصدر

لان الفرد ما لا تركيب فيه والعدد مركب فالفرد
لا يقع على العدد ولقائل ان يقول قوله هو فرد
ان اراد به انه موضوع للفرد من حيث هو
فلا نسلم ذلك لانه موضوع للطبيعة الجنسية
مطلقا من غير اشعار بالوحدة ولهذا قالوا المصدر
لا يثنى ولا يجمع الا عند قصد الانواع او العدد
وان اراد ان لفظ فرد ليس بتثنية ولا جمع فمسلم ولكن
لا نسلم ان ذلك مانع من احتمال العدد وانما يكون
كذلك ان لو لم يكن موضوعا للجنس كالانسان قال
الله تعالى ان الانسان لفي خسر فلا نفع به قال
الا ان العموم والتكرار سوى انه يراد ايقاع كل
فرد من افراد الفعل ومع التوحد اي مع الانفراد
الوحدان جمع واحد كركبان وراكب واضافتها
كاضافة خاتم فضة وذلك بالوحدة والجنسية
والثنى بمعزل اي بمكان بعيد منهما اي من الوحدة
والجنسية وما تكرر من العبادات فباسبابها
هذا جواب عن قال الامر المعلق او المقيد
يتكرر يعني تكرار مدلولات اوامر الشرع
باعتبار تكرار الشرط الذي هو نفس العلة
او الوصف

على معنى انه

٢٠

او الوصف الذي هو علة فان قلت كلما نسخ
تكرار موجب الامر وهو وجوب الاداء والاسباب
لا تعلق لها في ذلك بل التعلق به نفس الوجوب
فلا يكون مما نحن فيه قلت التكرار في وجوب
الاداء لا يكون الا بتكرر نفس الوجوب والسبب
وان حاصل ان الفريقين قائلون بالتكرار لكنا نسنده
الى السبب وهم يسندونه الى الامر بناء على ان نفس
الوجوب ووجوب الاداء انما يثبت بشيء واحد عندهم
فان قلت هذا مشكل لقوله ان دخلت الدار
فانت طالق لا يتكرر الطلاق بتكرر الدخول قلت
الا انا اذا جعلنا شيئا علة للحكم لم يلزم من تكرره
تكرار الحكم الا ترى انه لو قال اعتقت غانما
لسواده وكان له عبد اخر اسود فانه لا يعتق
عليه ولو جعلنا الشرع شيئا علة للحكم يلزم من تكرره
تكرره باجماع القايسين لا بالاوامر بوصف
اللغة حتى لو قال العبد اشتر لي اللحم ان دخلت السوق
فلا يقتضي التكرار بالاجماع وان قالوا ذلك
على الدليل اي كلما تكرر ايضا على الدليل لا على الامر
وعندنا تقع لا اصل التكرار تلك المرادة

اسم عبد

في قوله طلقي نفسك ان تطلق نفسها ثنتين ان نوى
الزوج بها لانه نوى محتمل كلامه وان لم ينو او نوى
واحدة فلها ان تطلق واحدة وكذا عند من
قال موجبه التكرار لكنه اذا لم ينو فلها ان تطلق
واحدة وثنتين وثلثا وكذا اسم الفاعل يدل على المصدر
ولا يحتمل العدد اختلف في السارق هل تقطع الاطراف
الاربعة ام لا فعندنا لا تقطع وان سرق ثانيا تقطع
رجله اليسرى وان سرق ثالثا يحبس حتى يتوب
وان في قول ان سرق ثالثا يقطع يده اليسرى
وفي المرة الرابعة يقطع رجله اليمنى لقوله عم
من سرق فاقطعوه وان عاد فاقطعوه وان عاد
فاقطعوه وان عاد فاقطعوه ولقوله تع السارق
والسارقة فاقطعوا ايديهما والايدي جمع عام
متناول اليمنى واليسرى فمن حملها على اليمنى ابطل
اطلاق الايدي وصيغة الجمع ايضا لان لهما
يمينين لا ايمانا وذلك جرى مجرى النسخ عندكم
وائمتنا تمسكوا بان مصدر السارق والسارقة
لا يحتمل العدد فلا يراد باية السرقة الا سرقة
واحدة لانه لو اراد كل السرقات لم يجب

القطع

٧١

القطع الا بعدها وذلك لا يعرف الا بموت السارق
وذلك منتف بالاجماع وبالفعل الواحد لا يقطع
الا يد واحدة وهي اليمين بالسنة قولا وفعلا
وبقراءة ابن مسعود رضي الله عنه ايمانهما مكان ايديهما
وبالاجماع فلم يبق اليسرى مرادا فلا يكون فيها تكرر
القطع بتكرر السرقة لفوات المحل وهو اليمين بخلاف
تكرر الجلد بتكرر الزنا لان المحل وهو البدن باق و
الجواب عن ان فعن رض الله اما قراءة ابن مسعود
مشهورة يجوز تقييد المطلق به وقوله تقييد المطلق
نسخ عندكم غير مفيد لانه استدلال بمحل النزاع
نعم يصار الى مثل ذلك اذا كان في مقام الدفع
واما في مقام الاستدلال فلا يفيده وصيغة
الجمع يكون مجازا عن التثنية كما في فقد صغت
قلوبكما وحكم الامر لا فرع عن بيان موجب الامر
وعدم احتماله التكرار شرع في بيان ذلك الواجب
وهو بالقسمة الاولية نوعان اداء وهو تسليم
الواجب اي اخراجه من العدم الى الوجود اذ
تسليم كل شيء بما يناسبه فقوله تسليم كالجنس يشمل
الاداء والقضاء وبقوله عين الواجب خرج

[illegible]

القضاء والنفل بالامر بهذا اشارة الى ان المراد
منه افعال الجوارح لا ما في الذمة قبل الامر وهو
نفس الوجوب لان ذلك ليس بالامر بل بالسبب
فيسقط ما قيل كيف يمكن تسليم نفس الواجب وهو
وصف في الذمة لا تصرف فيه فان قلت تسليم الافعال
وهي اعراض غير متصور قلت لها حكم الجواهر شرعا ولهذا
توصف بالبقاء فان قلت تسليم العين كيف يتصور
والديون تقضى بامثالها لا باعيانها قلت العينية
والمثلية ليست بالقياس الى ما في الذمة بل بالقياس
الى ما علم من الامر فان اتى به ان كان عين ما علم
فهو الاداء زاد صاحب المنتخب قيدا وهو الى مستحقه
في الاداء والقضاء لان التسليم الى غير مستحقه لا يكون
اداء ولا قضاء فنقول لا احتياج الى هذا القيد
لان قوله بالامر يفهم منه التسليم الى المستحق لان الامر
ورد به اولان معنى التسليم تحصيل السلامة وهو في
اداء ما وجب انما يكون اذا سلمه الى المستحق و
زاد بعض قيدا آخر وهو في وقته لان التسليم
في غيره لا يكون اداء فنقول انما احتاج اليه بهذا
القيد ليعم غير الموقت كالزكوة والكفارات
يقال

مطلب قضاء

يقال ادى زكوة ماله وطعام كفارته اعلم ان هذا
التعريف على قول من خص الامر بالوجوب واما على
قول من جعله حقيقة في الندب فالاداء تسليم ما
طلب من الفعل بعينه فيدخل فيه النفل والقضاء
وهو تسليم مثل الواجب به اي بالامر فلا يقضى النفل
لانه غير مضمون بالترك واما اذا شرع به فانه
يقضى لكونه واجبا عليه بالشروع فان قلت كان
عليه ان يزيد قوله من عنده اي من عند المامور
بان يكون حقه اذ لو صرف دراهم الغير الى دينه
لا يكون قضاء قلنا الواجب بالامر تسليم مثل الواجب
من عنده لا تسليم مثل الواجب مطلقا فلا احتياج
الى هذا القيد ويستعمل احدهما مكان الآخر اي
يستعمل الاداء مكان القضاء كقوله نويت ان اؤدي
ظهر الامس والقضاء مكان الاداء كقوله تع فاذا قضيت
الصلوة فانتشروا اي اديت لان الكلام او منها
الجمعة وهي لا تقضى مجازا وهو من كلام المصنف
متعلق بالقسمين حتى يجوز الاداء بنية القضاء
وبالعكس لان كل واحد منهما خاص بمعنى اصطلاحا
فاذا استعمل في غيره يكون مجازا وجعل فخر الاسلام

القضاء حقيقة في معنى الاداء لانه لفظ متسع يجيء
بمعنى الفراغ وهو موجود في تسليم العين والمثل و
الاداء فيه معنى شدة الرعاية في الخروج عما لزمه
وذا في تسليم عين الواجب والقضاء يجب بما يجب
الاداء وهو الامر عند المحققين من اصحابنا وبعض
اصحاب الشافعي خلافا للبعض وهم العراقيون من مشايخنا
وعامة اصحاب الشافعي فانهم قالوا القضاء يجب بامر
جديد لان الواجب في العبادة الموقتة انما عرف
قربة في وقتها وقد فات فضيلة الوقت بحيث
لا يمكن تداركها كما قال عم من فاته صوم يوم من رمضان
لم يقضه صيام الدهر كله فلابد من امر آخر يعرف به
ان القضاء مماثل لما فات واستدل المحققون بان
الشرع اوجب قضاء الصلوة والصوم عند الفوات
لان الحق الثابت انما يسقط بالاداء او باسقاط
من له الحق وكلاهما منتف فحين ما فات كان باقيا
في ذمته مضمونا ومقدورا على مثله لان النفل
شرع له من جنسه فهو مثله فامر بصرفه
من النفل الى ما عليه من القضاء فان قلت على هذا
ينبغي ان لا يقضي المغرب لان ثلث ركعات نفل

غير

٢٢

غير مشروع قلت لا نسلم فان الوتر سنة على قولهما
واحدى الروايات عن ابي حنيفة ولو سلم فقضاؤها
ثابت بقوله عم من نام عن صلاة او نسيها فليصلها
اذا ذكرها فان ذلك وقتها فان قلت النص ورد
في الناسي والنائم والمدعى اعم قلت الاستدلال
ليس بعبارة الدليل لانه اخص وانما هو بدلالته
وانما ذكر النائم والناسي اشارة الى ان المؤمن ليس
من شانه ان يترك الصلوة متعمدا فيترك القياس
فلما كان وجوب القضاء في الصوم والصلوة
معقولا لانه اوجب ما قدر عليه وهو اصل
الواجب واسقط ما لم يقدر عليه وهو فضل الوقت
الحق به المنذورات المتعينة كمن نذر صوم
يوم الخميس ولم يصم فان قضاءه واجب عند
المحققين وغير واجب عندهم لعدم ورود النص
فيه وانما يظهر فائدة الخلاف بهذا اذا فات
المنذور بمرض او غيره اما اذا فوته وجب
القضاء اتفاقا لانه لما فوته فقد التزمه ثانيا
وهو عندهم بمنزلة نص مقصود وقال ابو اليسر
الفوات والتفويت سواء عندهم فعلى هذا يظهر

فليصلها اذا

التيسير

في عدم وجوب القضاء

في الاداء سبب

نزه الخلاف في التخريج قال الشيخ قوام الدين الاتقاني
الصحيح عندي قول العراقيين لان الامر بالاداء في
وقت بعينه لا يتناول ما بعده كمن امر عبده
بفعل يوم الجمعة لا يقال انه مامور بعده ولو امر
يكون غير الامر الاول واليه مال الامامان الغزالي
والرازي قال فخر الاسلام القول الاول اشبه بمذهب
اصحابنا فانهم قالوا في فائتة صلوة في الحضر
قضاها في السفر اربعا ولو فاتته صلوة في السفر
قضاها في الحضر ركعتين ومن فاتته صلوة الليل
مع الامام قضاها في النهار جهرا ولو فاتته صلوة
النهار فقضاها بالليل سرا ولو لا ان يقول وجب
مراعات الجهر وعدمه وكذا القصر والاتمام باعتبار
وجوب القضاء باعتبار المثل لا لانه وجب
بالسبب الاول فان قلت اذا فاتت صلوة
من مريض قادر على الايماء فقط فقضاها في
الصحة فقضاها في المرض يجزيه الايماء فلو كان حال
الاداء معتبرا لما جاز ذلك قلت ما صح بالايماء
في الفصل الاول كان للضرورة فاذا صح زال
الضرورة فزال ما ثبت بها وفي الفصل الثاني

الثاني تثبت الضرورة فتثبت الايماء فان قلت
اذا وجب القضاء فيهما بالنص كيف يستقيم
اي الصوم والصلوة
قولكم القضاء يجب بما يجب به الاداء قلت
عرف بالنص ان الواجب ما سقط وهذا الطلب
تفريغ ما وجب بالامر ولهذا يسمى قضاء فان قلت
اذا وجب قضاء المنذورات بالتفويت فظهر
لا مثبت فيكون ثابتا وجوب المنذور ثابتا
بالنص الوارد فيها ووجوب الصوم والصلوة
للاعتكاف في رمضان ولم يعتكف اي رمضان قضاء الاعتكاف المنذور
فيكون الوجوب في الكل بالسبب السابق و
فيما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان فصامه
ولم يعتكف انما وجب القضاء بصوم مقصود
بهذا اشارة الى سؤال وارد على قول المحققين
وهو ان يقال لو كان القضاء بالسبب الاول
لكان ينبغي ان لا يجب القضاء في هذه المسئلة
كما ذهب اليه ابو يوسف اذ لا اثر للنذر في الوجوب
للاعتكاف في ايجاب الصوم لكونه مضافا الى
رمضان ولا يمكن ايجاب القضاء بلا صوم
لانه لا اعتكاف الا بالصوم مع ان قضاءه واجب
بصوم مقصود بالاتفاق وجاز قضاءه في

في رمضان آخر كما ذهب اليه زفر لانه مثل الاول
في الشرف صح انه لم يعد وشرطه الى الكمال جواب
عن او ر ويعني انا اوجب القضاء بصوم مقصود
لان النذر كان موجبا للصوم اذ لا اعتكاف بدونه
ولهذا لو نذر ان يعتكف ليلة واحدة لا يصح لعدم
شرطه وهو الصوم ولكن سقط الصوم المقصود
بشرف الوقت ولما انفصل الاعتكاف عن صوم
الوقت بان لم يعتكف صار ذلك النذر بمنزلة
نذر مطلق عن الوقت فعاد شرطه الى الكمال
بان وجب الاعتكاف بصوم مقصود ولزوال المانع
وهو رمضان وفيما قاله ابو يوسف اسقاط الاصل
الذي هو الاعتكاف لتعذر التبع وهو الصوم
وما قلناه اولى لان الاكتفاء بشرف الوقت
وعدم ايجاب صوم مقصود كان رخصة وكان
فيه نقصان فلما اوجبناه بصوم مقصود
عاد من النقصان الى الكمال فلم يجز قضاؤه في
رمضان آخر لان الاعتكاف الواجب مطلقا
لم يتأد في صوم رمضان لان الشرف الحاصل
بالقصد يزداد اثره على الشرف الحاصل التعين

كما ان النفل بتحريمة مبتدأة افضل من نفل حصل
في تحريمة فرض لكن اسلم في الجزء الناقص لا يجوز
له القضاء في مثل ذلك لعود شرطه الى الكمال
فان قلت على هذا كان ينبغي ان لا يتأدى ذلك
الاعتكاف في صوم قضاء ذلك الشهر كما لو نذر
مطلقا قلت امتناع وجوب الصوم في ذلك
الاعتكاف يجوز ان يكون لشرف الوقت وان يكون
لاتصاله بصوم الشهر فان زال الشرف لم يزل
بقاء الخلف وهو القضاء فيجوز لبقاء احدى
العلتين وفيه نظر لان الاتصال بالقضاء غير
الاتصال بالاداء ولئن سلم ان الاتصال علة فهو
باعتبار الشرف وقد فات كذا قاله صاحب الكشف
وللقائل ان يقول العلة الاتصال بصوم الشهر مطلقا
وهو موجود فان قلت شرط الصوم يراعى وجوده
ولا يجب كونه مقصودا كما لو توضأ للتبرد يجوز
به الصلوة ورمضان الثاني على هذه الصفة
قلت حدوث صفة الكمال منع الشرط عن
مقتضاه فلا بد ان يكون مقصودا لا لان القضاء
وجب بسبب آخر وهو التفويت لانه لما فوته

مطلب الاداء انواع

فقد التزمه ثانياً فالتفويت سبب لوجوب القضاء
بمنزلة نص مقصود عندهم قلنا القياس كما دل
على وجوب القضاء بالتفويت دل على وجوبه
بالفوات والاداء انواع اداء محض وهو ما لم
يكن فيه شبه القضاء وهو منقسم على نوعين
كامل وهو الذي يؤديه مع توفير حقه من الواجبات
والسنن والآداب وقاصر وهو ما يؤديه ببعض
اوصافه وما هو شبيه بالقضاء كالصلوة
بجماعة في المكتوبات والوتر في رمضان والتراويح
والجماعة في غيرها نقصان كالاصبع الزائدة بهذا
مثال للكامل والصلوة منفردا مثال للقاصر وقصوره
لعدم الوصف المرغوب فيه وهو الجماعة وفعل
اللاحق بعد فراغ الامام حتى لا يتغير فرضه بنية
الاقامة وهو الذي ادرك اول الصلوة وفاته
الباقي كمن نام خلف الامام ولم ينتبه الا بعد
فراغ الامام فهو مؤد اداء يشبه القضاء اما
انه اداء فلبقاء الوقت واما انه يشبه القضاء
فلانه قد التزمه مع الامام وقد فاته ذلك
الملتزم لان الاداء مع الامام حيث لا امام لم
محال

كال بل هو مثله والاتيان بالمثل قضاء لكن كونه قضاء
باعتبار الوصف واداء باعتبار اصل الفعل قلنا انه
اداء يشبه القضاء لا بالعكس لان الوصف تبع و
التسمية باعتبار الاصل اولى قيد باللاحق لان فعل
المسبوق وهو ما فات اول الصلوة اداء محض قاصر
لكن قصوره دون قصور فعل المنفرد لانه منفرد
اداء وتحريمة والمسبوق منفرد فيما سبق وليس
فعله شبه القضاء حيث لم يلتزم الاداء مع الامام فيما
سبق فان قلت كيف جعل المسبوق مؤديا و
قد جعله صاحب الشرع قاضيا حيث قال وما
فاتكم فاقضوا قلنا سماه مجازا لما فيه من اسقاط
الواجب او سماه قاضيا باعتبار حال الامام ونحن
جعلناه مؤديا باعتبار الوقت حتى لا يتغير فرضه
بنية الاقامة ولا يصير اربعا بهذا تفريع لكون
فعل اللاحق شبيها بالقضاء وهذه المسئلة مصورة
في مسافر اقتدى بمسافر فنام ثم انتبه بعد فراغ
الامام فاحدث فذهب الى مصره فتوضأ او نوى
الاقامة في موضعها بعد فراغ امامه حال اداء ما سبق
من غير تكلم علم من القيد الاول ان الامام لو كان

مبقا والمقتدى مسافرا يتغير فرضه وفى الثاني
ان نية الاقامة لابد ان يكون فى موضعها اذ هى
فى غيره كالمفازة لغو لان حاله يبطل عزيمته وفى
الثالث انه اذا لم يفرغ الامام ونوى المقتدى
الاقامة يتغير فرضه لان نية الاقامة اعترضت على
الاداء وفى الرابع انه اذا تكلم تبطل صلوته و
يجب عليه الاستيناف فتغير فرضه لكونه مؤديا
قال مولانا سراج الدين الهندى ولقائل ان يقول انه
مؤد حقيقة وقاض شبهة فباعتبار كونه مؤديا
تقتضى تغير فرضه الى الاربع فباعتبار شبه القضاء
لا تقتضى فلم رجحتم الشبهة على الحقيقة
وكان العكس اولى احتياطا لامر العبادة الى هنا
كلامه ويمكن ان يجاب عنه بان هنا ليس ترجيحا
بل عملا بالشبهين فلو عمل بالاول بهما يكون اهدارا
لجهة القضاء بالكلية ومنها اى من انواع الاداء
هذا شروع فى بيان انواعه فى حقوق العباد
قدم حقوق الله القديم فى الذكر لانه اولى بالتقديم
وقدم الاداء على القضاء لان الاداء اصل والقضاء
خلف عنه رد عين المغصوب وهو اداء كامل

لانه

لانه سلم عين الواجب بحسب الحقيقة وكذا يكون
اداء كاملا لو رد عين الواجب باعتبار الشرع كبدل
الصرف وتسليم المسلم فيه اذ كل منهما ثابت فى الذمة
وهو وصف لا يحتمل التسليم الا ان الشرع جعل المؤدى
عين ذلك الواجب فى الذمة لئلا يلزم الاستبدال
فى بدل الصرف والمسلم فيه وهو حرام فان قلت
اذا كانا اداء كاملا فان القاصر فيهما قلت القاصر فيهما
اداؤه زيفا ورده مشغولا بالجناية كمن غصب عبدا
فارغا ثم جنى على انسان او اخذ او اتلف مال الغير فى يد
الغاصب ثم رده الغاصب مشغولا بالجناية يستحق
بها رقبته او طرفه او دين وهو اداء قاصر وكذا تسليم
المبيع مشغولا بالجناية ومعنى قصوره انه اداه فلانه
لو هلك فى يد المالك قبل الدفع الى ولى الجناية برئ
الغاصب من ضمانه واما قصوره فلانه لو دفع المالك
قبل الدفع الى ولى الجناية او بيع فى الدين يرجع
المالك على الغاصب بالقيمة والمشترى على البايع بالثمن
وامهار عبد غيره كمن تزوج على العبد الذي جعله مهرا
وسلمه الى المرأة كان ذلك التسليم اداء شبيها بالقضاء
حتى يجبر المرأة على القبول لكونه عين حقها هذا تفريع

على كونه اداء وكذا يجبر الزوج على تسليمه اذا طلبته
المرأة ولم يسلم فان قلت ما الفرق بين هذا وبين ما
اذا باع عبدا واستحق العبد بقضاء ثم اشتراه البايع
من المستحق حيث لا يجبر البايع على تسليمه الى المشتري قلت
بالاستحقاق ثبت ظهر ان البيع كان موقوفا على اجازة
المستحق فقد بطل برده فاذا انفسخ البيع لا يجبر البايع
على التسليم اما الموجب لتسليم العبد ههنا فقائم و
هو النكاح لانه لا ينفسخ باستحقاق المهر كما لا ينفسخ
بهلاكه فاذا قدر على تسليم المسمى يلزمه وينفذ اعتاقه
وسائر تصرفاته لكونه صادف ملك نفسه دون
اعتاقها وسائر تصرفاتها ثم هذا تفريع على كونه
شبيه القضاء لان تبدل الملك اوجب تبدلا في
الصفة الا يرى ان العبد كان حرام الانتفاع على المشتري
جائز الانتفاع وبعد الشراء انعكس الامر وتبدل
الصفة يتبدل الذات حكما لان حكم الشرع وهو
الحل او الحرمة يتعلق بالشيء من حيث انه مملوك
لبعض لا من حيث الذات اذ لو كان كذا لما تغير كلحم الخنزير
والمراد من العين مجموع الذات واعتبار المملوكية
فتبدل البعض يتبدل الكل كذا قاله صدر الشريعة

ولقائل

ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون المتصف بالحل
او الحرمة هو ذلك الشيء بقيد المملوكية لبعض وتبدل
الوصف لا يوجب تبدل الذات والفرق بين المجموع
والمقيد ظاهر والاولى ان يتمسك بالسنة وهي ما روي
ان النبي عم دخل على بريرة فاتت بتمر والقدر كانت
تغلي باللحم فقال عم الا تجعلين لنا من اللحم نصيبا فقالت
هي لحم تصدق علينا يا رسول الله فقال عم هي لك
صدقة ولنا هدية فقد جعل تبدل الملك موجبا
لتبدل الذات حكما والعين واحدة ولهذا لو قضى القاضي
في الصورة المذكورة بقيمة العبد على الزوج للزوجة
ثم ملك الزوج العبد لا يجبر الزوج على التسليم
ولا المرأة على القبول لان حقها انتقل من العين الى
القيمة ولو كان لها حكم المسمى بعينه لعاد حقها
اليها ولم يتغير بالقضاء وانما جعل اداء يشبه القضاء
ولم يعكس لانه من جهة ادائه باعتبار الذات ومن جهة
قضائه باعتبار صفته والذات هو الاصل كالاداء
فان قلت لم لم يذكر المص تسليم الدين انه من اي قسم
وقد جعله فخر الاسلام من الاداء الكامل وهو مشكل
لان الديون تقضى بامثالها لا باعيانها وعد اداء القرض قضاء

مطلب القضاء انواع

ثم الفرق بينهما قلت قضاء الدين لا يمكن تسليم
عينه لانه وصف ثابت في الذمة فجعل تسليم العين
مكان الدين كتسليم الدين حكما لانه لا وجه لتسليم
الدين سوى ذلك واما القرض فتسليم عينه ممكن
وكان تسليم مثله قضاء ولقائل ان يقول كان ينبغي
ان يكون قضاء القرض قضاء يشبه الاداء لانه قضاء
حقيقة واداء حكما لسلوك طريق الاعارة حتى لم يجز
فيه الربوا بمقابلة النقد بالنسية والقضاء
انواع ايضا اي كالاداء انواعا قضاء محض و
هو ما لا يكون فيه شبهة الاداء وهو ايضا قسمان
قضاء بمثل معقول وهو ان يعقل فيه المماثلة
وبمثل غير معقول يعني لا يدركه العقل لا انه ينفيه
وما هو في معنى الاداء كالصوم اي كقضاء الصوم
للصوم الفائت بهذا نظير القضاء بمثل المعقول و
الفدية له اي للصوم بهذا نظير القضاء بمثل غير
معقول يعني الفدية وهو نصف صاع من بر او صاع
من غيره خلف عن الصوم وقضاء للعاجز عنه
دائما كالشيخ الفاني فانا لا نعقل المماثلة بين الفدية
والصوم لا صورة ولا معنى اما صورة فظاهر

واما

اما صورة فظاهر واما معنى فلان معنى الصوم اتعاب
النفس بالكف ومعنى الفدية تنقيص المال ولكنه
جاز بقوله تع وعلى الذين يطيقونه فدية قال فخر
الاسلام معناه لا يطيقونه كما جاء حذف لا في قوله
تع يبين الله لكم ان تضلوا اي ان لا تضلوا قال الامام
الزاهدي هذا التاويل غير صحيح لانه قال تع وان تصوموا
خير لكم ومثل هذا الندب لا يرد في حق العاجز بل معنى
الآية وعلى المطيقين الذين لا عذر لهم ان افطروا
فدية وكان الاغنياء يفطرون ويفدون ثم نسخ
ذلك بقوله تع ومن شهد منكم الشهر فليصمه فيثبت
وجوب الفدية في الشيخ الفاني بالاجماع دون النص
وقرا بعضهم وعلى الذين لا يطيقونه وجعل وان
تصوموا معطوفا على الكلام الاول وهو كتب عليكم
الصيام والخير بمعنى البر لا بمعنى الآخر ويمكن ان يكون
معطوفا على قوله لا يطيقونه فيكون معناه لا يطيقونه
بحسب النظام بطريق اليسر وان كان ممكنا على طريق
العسر في الصيام خير لهم فيكون وجوب الفدية
بالنص وقضاء تكبيرات العيد في الركوع لمن ادرك
الامام فيه وخاف ان يرفع الامام راسه لو اشتغل

بتكبيرات العيد قائما فانه يكبر للافتتاح اولا ثم
يكبر للركوع ثم يكبر بتكبيرات العيد في الركوع
من غير ان يرفع يديه ههنا شائبة القضاء الذي يشبه
الاداء اما كونه قضاء فلان التكبيرات قد فاتت
عن موضعها واما شبهه بالاداء فلان الركوع يشبه
القيام حقيقة وحكما اما حقيقة فلاستواء النصف
الاسفل والانحناء غير مانع لان قيام بعض الناس
يكون بهذه الصفة واما حكما فلان مدرك الامام
في الركوع مدرك لتلك الركعة وقال ابو يوسف
لا يكبر بتكبيرات العيد من ادرك الامام في الركوع
لانه لا يقدر على اتيانها مثلها كما لا يقرا في الركوع
ولا يقنت اذا فاتا عنه ووجوب الفدية
وهي نصف صاع لكل فرض في الصلوة للاحتياط
هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان الفدية في الصوم
ثبتت بنص غير معقول فكيف اوجبتم الفدية
في الصلوة بلا نص قياسا على الصوم فاجاب بان
وجوب الفدية فيها للاحتياط بيانه ان ما ثبت من
الفدية عن الصوم يحتمل ان يكون معلولا بالعجز وان
لم يعقل فيجب الفدية في الصلوة لانها نظيره في

كون

مطلب القضاء الاداء

كون كل منها عبادة بدنية وان لا يكون معلولا
فيكون الفدية حسنة مندوبة يمحو بها السيئة فه
فقلنا بوجوبها احتياطا ولهذا قال محمد في الزيادات
في فدية الصلوة يجزيه ان شاء الله تعالى اعلم
ان قوله يحتمل ان لا يكون معلولا بالعجز مشكل لان بناء
الحكم على المشتق في قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه
دليل على علية وصفه كالتصدق بالقيمة اي
كما اوجبنا التصدق بقيمة الشاة المعينة بنذر
الفقير او بشرائه بنية الاضحية ان استهلكت او
التصدق بعينها حية ان لم يستهلك عند فوات
ايام التضحية بطريق الاحتياط لاحتمال كون
التصدق بالعين اصلا في التضحية لانها عبادة
مالية الا ان الشرع نقل قربة التصدق الى اراقة
الدم ليزول ما فيها من اوساخ الذنوب والاثام
وليكون ضيافة الله من اطيب الطعام لان الناس
اضياف الله في هذه الايام ولهذا حرم فيها الصيام
وكره الاكل قبل الصلوة ليكون اول تناولهم من
ضيافة الكريم الكرام لكن اسقطنا ذلك لا اضرار في
هذه الايام لكون الاراقة منصوصا عليها فاذا فات

الوقت عملنا بالاصل احتياطا واذا جاء العام الفاجر
لم ينقل الى التخيير لانه لا احتمل جهة اصالته وو ثبت
الحكم به لم تبطل بانك اي باحتمال كون الاراقة
اصلا فان قلت اذا انقلب اث رع الى الاراقة
يكون التصدق منسوخا فلا يكون اعتباره بعد
فواته قلت لانم لزوم النسخ من النقل لان
الشرع نقل عدة الآيسة الى الاشهر ولم ينسخ
الحيض حتى حاضت تعتد بالحيض ومنها اي انواع
القضاء هذا بيان انواع القضاء في حقوق العباد
ضمان المغصوب بالمثل يعني القضاء بمثل معقول
نوعان كامل وقاصر فالكامل هو المثل صورة ومعنى
وهو السابق اي الكامل هو السابق على القاصر
حتى لو ادى المثل الكامل مع القدرة على رد العين
لان حق المستحق في الصورة والمعنى فاذا عجز عن الصورة
يجبر المالك على القيمة ضرورة او بالقيمة اي ضمان
المغصوب بالقيمة اذا لم يكن له مثل او كان له
مثل وانقطع بان لا يوجد في الاسواق قضاء
قاصر ولو اخر المصنف رحمه الله قوله وهو السابق عن
قوله او بالقيمة لكان انسب فان قلت هذا انما

يتحقق

على المثل الكامل لم يجبر المالك على القبول كما لو ادى
المثل الكامل مع القدرة ع

٤١

يتحقق في حقوق الله ايضا فان قضاء الصلوة بالجماعة
قضاء بمثل معقول كامل وقضاؤها منفردا قضاء بمثل
معقول قاصر فلم لم يذكره هنا قلت الثابت في
الذمة اصل الصلوة لا الصلوة بوصف الجماعة فالقضاء
بالجماعة او منفردا اتيان بالمثل الكامل غاية الامر ان الاول
اكمل وضمان النفس والاطراف بالمال في حالة الخطاء هذا
قضاء بمثل غير معقول لان المماثلة لا تعقل بين الادمي
والمال لانه مالك والمال مملوك وانما وجب ضمانها
بالنص بخلاف القياس صيانة للدم عن الهدر قيدنا بقولنا
في حالة الخطاء لانه لو كان الجناية عمدا اوجب القصاص
لا يضمن لانه مثل له صورة ومعنى وكان هو السابق
واداء القيمة هذا نظير قضاء يشبه الاداء فقيل في جعله
تساهل لان تسليم القيمة قضاء لا محالة فكان ينبغي
ان يقول وقضاء القيمة واجيب عنه بان الاداء
مستعمل مكان القضاء واختار لفظ الاداء اهتماما
لبيان معنى الاداء فيه فيما اذا تزوج على عبد بغير
عينه صحت التسمية عندنا خلافا للشافعي لان جهالة
جهالة في الوصف لا في الجنس كتسمية ثوب او دابة فيتحمل
فيما بني على المسامحة كالنكاح دون البيع اما كونها صحيحة

لان العبد الذي [illegible] بالعقد في النكاح [illegible] لان النكاح ينعقد بلا ذكر المهر وبنفيه [illegible] في البيع [illegible]

قضاء فقط واما شبههما بالاداء فلان العبد بجهالة وصفه
لا يمكن اداؤه الا بتعيينه ولا تعيين الا بالتقويم فصارت
القيمة اصلا في هذا الوجه مزاحمة للمسمى فيجبر على القبول
اي قبول قيمته كما لو اتاها بالمسمى اي بعبد وسط تجبر
على قبوله وانما لا يجبر الزوج لان التسليم عليه فالعبد
بالنظر الى انه معلوم الجنس يجب وبالنظر الى انه مجهول
الوصف يجب القيمة فصار الواجب بالعقد احد
الشيئين فيتخير الزوج بخلاف العبد المعين لانه معلوم
بدون التقويم فصارت قيمته قضاء محضا فلم يعتبر
عند القدرة على العبد فان قلت لو قال تزوجتك
على هذا العبد او قيمته يفسد التسمية ويجب مهر المثل
فكيف صحت ههنا قلت انما فسدت لكون القيمة واجبة
بالتسمية ابتداء وهي مجهولة لاختلافها باختلاف
المقومين وفي مسئلتنا لان القيمة لم تجب بالعقد
لانه ما سماها وانما اعتبرت لان تسليم المسمى لا يمكن الا
بمعرفتها وفي هذا اي لاجل ان الكامل سابق على القاصر
قال ابو حنيفة رحمه الله في القطع ثم القتل اي اذا قطع
شخص واحد يد رجل ثم قتله قبل ان يبرأ يده عمدا
فللولي قتلهما اي يخير الولي ان شاء قطعه ثم قتله

وان ث

وان ثـ قتله في غير قطع لانهما جنايتان عنده و
خالفاه في الاول اي قال صاحباه لا يقطع الولي بل يقتل
لانه جناية واحدة عندهما قيدنا محل الخلاف بالقيود
الثلثة لان القتل لو كان بعد البرء فهما جنايتان اتفاقا
سواء صدرا من شخصين او من شخص عمدين او خطائين
او احدهما عمدا والآخر خطاء وكذا اذا كان قبل البرء
والقتل من شخص آخر او من شخص واحد فهو جناية
واحدة اتفاقا لهما ان القطع انما يكون اذا لم يتبين انه
لم يسر الى القتيل فاذا قتل عمدا فقد افضى الى القتل
ودخل موجبه في موجب القتل وله ان مبنى القصاص
على المساواة وفي القتل بغير القطع مراعاة المساواة
في الفعل وهو الاهلاك وفي القطع مع القتل مراعاة
المساواة في صورة الفعل ايضا فيتخير بينهما الولي بخلاف
الخطاء فانما يعتبر هناك صيانة المحل عن الاهدار لا صورة
الفعل لان الخطاء موضوع عنا فان قلت كان ينبغي
ان لا يجوز الاقتصار على القتل عند ابي حنيفة رحمه الله
لانه يلزم المصير الى القاصر عند امكان الكامل قلت
يتعين عليه القطع والقتل الا انه يقتصر على القتل
لانه وجب حقا له كما له ان يسقط الكل عفوا كان

له ان يسقط القطع فصار كاستيفاء بعض الدين
وابراء الباقي ولا يضمن المثل اي على اعتبار سبق الكامل
على القاصر قال ابو ح رحمه الله في باب ضمان العدو
ان لا يضمن ماله مثل بالقيمة اذا انقطع المثل الا يوم
الخصومة لان العجز عن المثل الكامل انما يظهر وقت
القضاء بها اذ قبله يحتمل وجوده وعند ابي يوسف
لما انقطع المثل التحق بالا مثل له فيعتبر قيمته يوم
الغصب والجامع كون يوم الغصب وقت سبب
وجوب القيمة واجيب بان العلة في الاصل كونه
وقت وجود السبب ووجود العجز عن رد عينه
المغصوب وفيما نحن فيه ليس كذلك لان العجز عن اداء
المثل لم يكن متحققا يوم الغصب وانما تحقق يوم
الخصومة فافترقا وعند محمد يعتبر قيمته يوم
الانقطاع لان العجز عن الكامل ثبت فيه ويمكن ان
يقال لكن العجز لا يتقرر ولا يظهر الا يوم الخصومة
وقضاء القاضي فيكون وجوبها في ذلك اليوم قيد
بالمثلي لان ما لا مثل له يعتبر قيمته عند السبب وهو
الغصب اتفاقا وفي اتلاف النافع سواء كانت لحر
او لعبد لا يضمن قيمتها بالاتلاف اي بان يستخدم
مثلا

مثلا عبد غيره او يركب دابته وعند ش يضمن
بها لكن يضمن اجر المثل باتلاف منافع الحر قولا واحدا
ولا يضمن منافعه لو حبسه وتعطل لان منافع الحر
تحت يده ولا يد لغيره عليها كثيابه بخلاف العبد
وحبسه قيده بالاتلاف وان كان الخلاف ثابتا في
صورة الغصب بان يمسك عين غيره ولا يستعملها
لان الخلاف في غصب المنافع ليس بناء على ان المثل
الكامل هو الاسبق بل بناء على الاختلاف في زوائد
المغصوب فانها لا يضمن على الغاصب عندنا خلافا له لما
ان الغصب عندنا ازالة اليد المحقة واثبات اليد
المبطلة وعنده اثبات اليد المبطلة فقط فيكون
الزوايد مضمونة عنده لتحقق الغصب فيها وغير
مضمونة عندنا لعدم تحققه فيها له ان المنافع اموال
متقومة عرفا كالاعيان فانها تقوم بالمنافع وتترك
حتى صلحت مهرا لانها مخلوقة لمصلحة الآدمي كالاعيان
وورود العقد عليها في الاجارة ورد دليل على انها
مال اذ العقد لا يجعل غير المال مالا ولنا ان ضمانا
العدوان مقدر بالمثل ولا مماثلة بين العين و
المنفعة وان لا بقية لشيء عبارة عن صيانته وادخاره

لوقت الحاجة والمنفعة غير محرزة لا تبقى وقتين
فلا يكون مالا فان قلت المنفعة محرزة بالجواز ما قام
به قلنا بهذا احراز ضمني لا قصدي الا يرى ان الحشيش
النابت في ارض مملوكة وان كان محرزا تبعا للارض
لكنه ليس بمتقوم بدليل انه لا يجب الضمان باتلافه لكونه
ليس بمال فالعقد ورد على العين لا المنفعة حتى لو
قال اجرتك منافع هذه الدار سنة بكذا لا يجوز
ولا بد ان يقول اجرتك هذه الدار ثم ينتقل العقد
على المنفعة شيئا فشيئا، ولئن سلم انه وارد على المنفعة
لكنه ثبت بخلاف القياس بالنص فلا يقاس عليه غيره
فان قلت ثبت التقوم للمنفعة في غير العقد كما في
وطء جارية مشتركة يجب عليه نصف العقر قلنا
منافع البضع الحقت بالاعيان عند الدخول فيكون
الضمان بمقابلة العين حكما والقصاص اي وقلنا
القصاص لا يضمن بقتل القاتل يعني من قتل من عليه
القصاص لا يضمن لمن له القصاص الدية عندنا ويضمن
عنده فله ان القصاص ملك متقوم للولي لان
النفس تضمن بالمال حالة الخطأ وذا دليل على ماليته
ولنا ان ملك القصاص ليس بمتقوم لكونه غير محرز

فلا يكون



فلا يكون مالا فلا يضمن وانما شرعت الدية حالة الخطأ
بالنص على خلاف القياس فلا يقاس عليه غيره وكذا
لو شهدا على ولي القصاص بانه عفى عن
القصاص ثم رجعا بعد القضاء بالعفو لم يضمنا الدية
والقصاص عندنا وعنده في يضمنان الدية وملك
النكاح لا يضمن باتلافه بالطلاق بعد الدخول هذه
المسئلة مع ما قبلها ثلث مسائل مقول لقوله قلنا و
ليس قلنا معطوفا على قوله قال ابو حنيفة رحمه الله لانه
متفرع على كون الكامل سابقا على القاصر ولا يصلح
ان يكون قلنا متفرعا عليه بل متفرع على ان ضمان العدوان
يعتمد المماثلة الكاملة او القاصرة وفي عبارة المص
تسامح حيث لم يبين المتفرع عليه والظاهر انه معطوف على
قال وليس كذلك يعني اذا شهدا بهذا انه طلق
امراته المدخول بها ثم رجعا بعد القضاء بالفرقة
لم يضمنا شيئا عندنا ويضمنان عنده في مهر المثل
من المهر سواء سمى وسلم للمراة او لم يسم ولم يسلم
لان ملك النكاح انما ثبت بالمال على الزوج فيكون
متقوما لكونه غير محرز فلا يضمن والتقوم بالمال في
حال الثبوت انما هو لبضع المراة تعظيما له لان ذلك
المحل له خطر كخطر النفوس وما يتملك مجانا لا يعظم

واما عند الزوال فلا يتقوم ولهذا صح ازالته بالطلاق
بلا شهود ولا ولي ولا عوض وحتى يبطل الخلع بدلا عما ليس
بمال ولو خالع ابنته الصغيرة على مالها تقع الطلاق ولا
يلزم عليها المال لا يقال عدم توقفه على هذه الاشياء لا يدل
على عدم تقوم الملك ولهذا لو اتلف مال انسان بلا شهود
يضمنه لانا نقول ان صح ضمانه باعتبار اتلاف مملوكه المتقوم لا باعتبار
اتلاف ملكه قيد بقوله بعد الدخول لانهما لو رجعا
قبل الدخول يضمنان نصف المهر اتفاقا لانهما الزماه
ذلك النصف بشهادتهما وفوتا يده عنه مع فوات
تسليم البضع فكان كازالة اليد المحققة عن ذلك النصف
فاشبه الغصب ولا بد للمأمور في صفة الحسن ضرورة ان الآمر
وهو الله تعالى حكيم على الاطلاق ولا يليق بالحكمة طلب ما
هو قبيح كما قال الله تعالى ان الله لا يأمر بالفحشاء اعلم ان الحسن
والقبح يطلق على ثلثة معان الاول كون الشيء ملائما للطبع
ومنافرا له كالفرح والغم والثاني كون الشيء صفة كمال
وصفة نقصان كالعلم والجهل الثالث كون الشيء متعلق
المدح والذم كالعبادات والمعاصي ولا خلاف بين
العلماء انهما بالتفسيرين الاولين عقليان واما
بالتفسير الثالث فقد اختلف فيه فعند الاشعري الافعال

قبيح ع

مطلب الحسن والقبح

حسن
شرعي

شرعي ولا حظ للعقل فيه وانما يعرف بالامر وعند
المعتزلة الحاكم بالحسن والقبح هو العقل لان الاصلح
واجب على الله تعالى بالعقل وحسن وتركه قبيح وعندنا
الحاكم بهما هو الله تعالى وهو متعال عن ان يحكم عليه غيره
خلق بعض الاشياء حسنا وبعضها قبيحا وامر به لانه
كان حسنا في نفسه وان خفي على العقل جهة حسنه فاظهره
الشرع بالامر به فيكون الحسن من مدلولاته فنقول الحسن
لذاته اما ان يكون حسنا لمعنى لعينه مع قطع النظر عن كونه
اتيانا بالمأمور به كالايمان والصلوة ونوع منه يكون حسنه
لكونه اتيانا بالمأمور به وقد يجتمعان في الايمان والاول يوجد
بدون الثاني اذا آمن من غير ان يؤمر به والثاني يوجد بدون
الاول فيما يكون مأمورا به ولا يكون حسنا لعينه ويشترط
في النوع الثاني ان يكون الاتيان به لاجل كونه مأمورا به
حتى لو لم يكن كذلك لا يكون حسنا لمعنى في نفسه وبهذا اندفع
لزوم حسن جميع ما امر به لجواز ان يؤتى به لا على قصد
الامتثال كالوضوء المتبرد وعلى هذا قد يجتمع الحسن
لذاته ولغيره كالوضوء المنوي فانه حسن لكونه اتيانا
بالمأمور به وكونه شرطا للصلوة المراد بالمأمور به الهيئة
المخصوصة للصلوة وباتيانه ايقاعه وبحث الحسن والقبح

طه بل على رجع الى الكتاب وهو ان الحسن المطلق اما ان يكون
لعينه اى يدركه العقل بلا واسطة وهو اى ما يكون حسنا
لعينه اما ان لا يقبل السقوط لما ذكر ان مطلق الحسن ثابت
للمأمور به شرعا فى بيان ذلك المطلق الذى لا يوجد الا فى ضمن
المقيدات اما ان يوجد تحت ما حسن لذاته ولا يقبل السقوط
اصلا او لا يقبله وصفا لا اصلا او يكون ملحقا بهذا القسم
يعنى اما ان يوجد ذلك الحسن المطلق تحت ما يكون ملحقا بالحسن
لعينه لكنه مشابه لما حسن لمعنى فى غيره اى غير المأمور به
وللقائل ان يقول فى هذا القسم بحث اذ الحصر معلوم بين النفى
والاثبات وليس بينهما درجة ثالثة حتى يجعل قسما ثالثا
اذ الثالث اما ان لا يحتمل السقوط فيكون من النوع الاول
او يحتمله فيكون من النوع الثانى كذا قاله بعض الشارحين اقول
وهم ان قوله او يكون ملحقا قسم لان يكون لعينه وليس
كذلك بل قسم لحسن المطلق الثابت للامر وهو اما ان يكون لعينه
او لغيره او يكون ملحقا فالقسم الثالث درجة ثالثة بعينه وهى
ان يكون حسنة لا لعينه ولا لغيره كالزكاة فانها ليست
حسنة لعينها لكونها اضاعة مال ولا لغيرها لان واسطة
حسنها وهى دفع حاجة الفقير جعلت كلا واسطة فالتحقت
بالحسن لعينه ولو لم يجعل كلا واسطة لكانت حسنة لغيرها

لغيرها كالتصديق هذا مثال لما حسن لعينه ولا يقبل السقوط
اصلا و وصفا لانه لو تبدل بضده على اى وجه كان يكون
كفرا ومثال ما لا يقبل السقوط وصفا لا اصلا الاقرار به
وصفاته فان اصله سقط حالة الاكراه ومباح اجراء كلمة
الكفر على لسانه مع اطمينان قلبه على الايمان ووصفه وهو
الحسن غير ساقط حتى لو صبر وقتل كان ماجورا فان قلت بقاء
الصفة بدون الاصل محال قلنا هذا وصف اعتبارى
لا يقتضى وجود محل يقوم به حقيقة والصلوة فانها حسنة
لعينها لانها افعال واقوال مخصوصة تدل على تعظيم الله تعالى
لكنها تقبل السقوط اصلا و وصفا باعذار كثيرة كالجنون
والاغماء والحيض والنفاس ومثال ما يقبل السقوط وصفا
لا اصلا الصلوة فى الاوقات المكروهة والزكوة مثال لما يلحق
فان الزكاة غير حسنة فى نفسها اذ هى اضاعة مال الا انها
صارت حسنة بواسطة دفع حاجة الفقير الذى هو من خواص
الرحمن وكذا الصوم هو فى ذاته تجويع النفس ومنع نعم الله تعالى
عنها ولكنه صار حسنا بواسطة قهر النفس التى عدو الله
كما جاء فى الخبر اوحى الله تعالى الى داود يا داود عاد نفسك
فانها انتصبت لمعاداتى وكذا الحج قطع مسافة وزيارة
اماكن معلومة وهو فى ذاته كسفر التجارة الا انه صار حسنا

بواسطة شرف المكان كما قال الصحابة ما انت يا مكة الا الواد
شرفك الله تع على البلاد ولما كان بهذه الوسايط بخلق الله
اذ النفس ليست بجانية في صفتها بل هي مجبولة على تلك
الصفة كالنار فانها محرقة بخلق الله تع وكذا دفع حاجة
الفقير بخلق الله صارت كلا واسطة فالتحقت بهذه العبادات
بالصلوة فان قلت هب ان حاجة الفقير وجناية النفس
بخلق الله تع لا باختيار العبد ولكن كل منهما ليست بواسطة
اذ لا حسن فيهما وانما الواسطة دفع حاجة الفقير وقهر النفس
وهما باختيار العبد قلت الدفع والقهر محمول على انه مصدر
للمجهول فيكون بلا اختيار العبد او لغيره معطوف على قوله
لعينه يعني او يكون حسن المامور به لمعنى في غيره فان قلت
كلامه متناقض لان الحسن اذا كان لعينه لا يكون لغيره لان ما بالذات
لا يكون لغيره وقد قال انه لضرورة الامر قلت ليس المراد في
قوله لعينه ان مبدا الحسن ذات المامور به بل المراد ان الحسن
الشرعي قد يكون بالنظر الى عينه وقد يكون بالنظر الى غيره بدليل
قوله يقبل السقوط او لا يقبل فان الذاتي لا يقبل السقوط
وهو اي ذلك الغير اما ان لا يتادى بنفس المامور به او يتادى
او يكون حسنا لحسن في شرطه بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه
او ملحقا به كالوضوء مثال لما لا يتادى فانه ليس بحسن لانه

تزد

تزد وانما صار حسنه للتوسل به الى اداء الصلوة وهي لا يتادى
بنفس المامور به وهو الوضوء بل بفعل مقصود بعده والجهاد
مثال لما يتادى بنفس المامور به وهو ليس بحسن في نفسه لانه تخريب
بنيان الرب وانما صار حسنا بواسطة اعلاء كلمة الله او دفع
كفر الكافر وكل منهما يتادى بنفس الجهاد وانما جعل حسنا لغيره
لان اعلاء كلمة الله ودفع كلمة الكفر باختيار العبد و
لو جعل الاعلاء او الدفع مصدرا للفعل المجهول لكان
بلا اختيار العبد وصار الجهاد ملحقا بالحسن لعينه كالزكوة
لكن تمثيل المص بالجهاد على اعتبار ان يكون الاعلاء والدفع
مصدرا للمعلوم فكان الاولى في التمثيل ان يقول واقامة
الحدود فانها ليست بحسنة في نفسها لانها تعذيب العباد
ولكنها حسنت بواسطة الزجر عن المعاصي وهو يتادى بالاقامة
والقدرة التي يتمكن بها المكلف من اداء ما لزمه هذا مثال
للشرط يعني اما ان يكون الحسن المطلق من قبيل الشرط كالقدرة
التي يتمكن بها المكلف من اداء ما لزمه حسنا لحسن في شرطه ولا
في حسنه لان تكليف العاجز قبيح فصار الامر الذي حسنه لعينه
حسنا لشرطه وصار الملحق به ايضا حسنا لشرطه وصار الحسن
لغيره الذي لا يتادى بنفس المامور به كالوضوء او يتادى كالجهاد
حسنا لحسن في شرطه فتخصيص المص هذا القسم بما يكون حسنا

لغو في نفسه او ملحقا به ليس كما ينبغي فلو اقتصر على قوله ويكون
حسنا لمعنى في شرطه لكان اعم واوجز فان قلت اذا كان
هذا القسم جامعا للاقسام فلم اورده في الحسن لغيره دون الحسن
لعينه قلت لان الحسن الزائد حصل في جنس الغير فناسب للنوع
الثاني في قوله والقدرة التي يتمكن بها العبد دلالة على انها
متقدمة على الفعل اعلم ان القدرة على نوعين قدرة
يصير الفعل بها متحقق الوجود وهي القدرة المستجمعة جميع
الشرائط فهي مع الفعل وان كانت متقدمة بالذات ولا يجوز
ان يكون قبله لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة وبهذه
القدرة كان الفعل بدونها ممتنع ولا يكلف بالممتنع قلت لو كان
مشروطا بها لما توجه التكليف الا حال المباشرة فيلزم ان
لا يعصى بترك المأمور به لعدم التكليف بدون المباشرة و
التحقيق انه قبل المباشرة مكلف بايقاع الفعل في الزمان
المستقبل وامتناع الفعل في هذه الحالة بناء على ان عدم
علته التامة لا ينافي كون الفعل مقدورا ومختارا له بمعنى
ان يكون الفعل مما يصح تعلق قدرة العبد به وقصده
الى ايقاعه وقدرة يصير الفعل بها متوهم الوجود وهي
قوة مؤثرة عند انضمام الارادة اليها وهي سلامة الاسباب
وهي سابقة على الارادة وتلك على نوعين نوع يصير الفعل به

غاية

٤٨

غالب الوجود عادة كمن ادرك على سعة الوقت مع كونه
اهلا للاداء الصلوة يظهر اثر هذه القدرة في لزوم الاداء
لعينه وقدرة يصير الفعل بها في حيز الجواز عقلا وان كان
يندر وقوعه يظهر اثره في لزوم الاداء لخلفه وهي اي القدرة
التي يزداد بها حسن المأمور به نوعان مطلق يعني غير عبار
قيد وهو ادنى ما يتمكن به المأمور من اداء ما لزمه وهو
هذا القسم من القدرة شرط في اداء كل امر اي اداء كل ما ثبت
بالامر وهو المأمور به سواء كان حسنا لعينه او لغيره ولقايل ان يقول
في عبارته تسامح لان الطاعات هي راجعة الى القدرة المتقدمة
فيلزم انقسام الشيء الى نفسه والى غيره وان كانت راجعة الى
القدرة المطلقة التي في ضمن المقيدة فمم لانه غير جائز في التقسيم
ولا يقال الاسم ثلثة انواع اسم وفعل وحرف ويراد به الكلمة
فلا حاجة الى هذه الضرورة ولو قال والقدرة المتقدمة
وهي نوعان وذكر لفظة ممكنة مكان مطلقة لكان اولى و
اوجز لان المطلق في الاصطلاح ما لم يتقيد بقيد والممكنة
مقيدة بقيد فاطلاق المطلق عليها غير خليق قيد بالاداء
احترازا عن القضاء فانه ليس بشرط فيه حتى من فات عنه صوم
يجب قضاؤه في النفس الاخير وهو عاجز عنه في تلك الساعة
لا يقال انه تكليف بما لا يطاق لان القضاء ليس بتكليف ابتدائي

بل ابقاء التكليف الاول وما هو شرط لوجود الشيء لا يلزم
ان يكون شرطا لبقائه كالشهود في باب النكاح هذا عند من
اوجب القضاء بالسبب الاول واما عند من اوجبه بنص جديد
فلا بد فيه من القدرة لانه تكليف آخر كذا قيل وفيه نظر
لان النص الجديد اوجب اسقاط الواجب السابق ولم يوجب شيئا
غيره بدليل قوله عليه السلام فليصلها اذا ذكرها اي فليقض
تلك الصلوة الواجبة غايته انه اثبت ما شغلته الاولى
ما قال بعض الحذاق لا فرق في اشتراط القدرة بين الاداء
والقضاء لان الاداء ان كان مطلوبا بنفسه يشترط فيه حقيقة
القدرة وان كان لغيره يشترط توهمها فكذا القضاء ان كان
مقصودا يشترط فيه حقيقتها وان كان مطلوبا لغيره يشترط
توهمها كما في النفس الاخير فان القضاء فيه واجب على توهم
الامتداد ليظهر اثره في وجوب الايصاء والشرط توهمه اي
توهم ما يتمكن به الاداء لا حقيقته وههنا يشترط للاداء اذا
كان الغرض هو الاداء حتى اذا بلغ الصبي او اسلم الكافر او طهرت
الحائض في آخر الوقت يعني في جزء قليل منه مقدار ما يسع فيه
التحريمة لزمه اداء الصلوة عندنا لتوهم الامتداد في الوقت
بوقف الشمس لامكانه عقلا وان كان نادرا عادة كما كان
لسليمان ابن داود عم على ما روي ان سليمان عم لما جلس على كرسيه عرض

عليه

عليه الصافنات فاشتغل بها وفاتته العصر فاهلك تلك الخيل
بالعقر وضرب الاعناق كما قال الله تعالى فطفق مسحا الآية
ثم ناجيت انما شغلت عن ذكر ربي وقهرا للنفس عن حظها جازاه
تعالى بان اكرمه برد الشمس ليتدارك ما فاته وتسخير الريح بدلا
عن الخيل كذا في عصمة الانبياء ويجوز ان يؤول عقر السوق و
ضرب الاعناق بالكي عليها وجعلها في سبيل الله كفارة عما عنه
لان القوم تهيبوه ولم يعلموه كذا في شرح التأويلات ثم يشتغل
اي لزوم القضاء بعجزه عن الاداء كما في الحلف على مس السماء
انعقد اليمين لتوهم البر لان السماء محسوسة ثم يحنث في
الحلف وهو الكفارة فيكون اثما لان المقصود باليمين تعظيم
المقسم به وبهذا يتمكن هتك الاسم وقال زفر لا يلزمه وهو
القياس لان الوقت فات وانعدم القدرة واحتمال حدوث
القدرة باحتمال امتداده بعيد لا اعتبار به كما لم يلزموا
الحج باعتبار ملك الزاد والراحلة وكامل وهذا نوع ثان
من الشرط الذي يزداد به حسن الواجب وهو القدرة الميسرة
للاداء اي الموجبة ليسر الاداء على العبد سمي بالكامل لانها
زائدة على الممكنة بدرجة لانها تثبت التمكن ثم اليسر
وبالممكنة لا يثبت الا التمكن وليس معناه ان المامور به
كان واجبا بالعسر بقدرة ممكنة ثم تغير باشتراط هذه القدرة

الى اليسر بل معناه انه لو اوجب الله بقدرة ممكنة لكان
جائزا لكن غير العبادات الواجبة بانها توقف الوجوب
في بعض الواجبات على هذه القدرة كانه تغير من العسر
الى اليسر بواسطتها وهذه القدرة شرطت في اكثر الواجبات
المالية دون البدنية لان اداءها اشق اذ المال محبوب
النفس والمفارقة عن المحبوب امر شاق وهو ضرب ودوام
هذه القدرة شرط لدوام الواجب لانها شرط في معنى العلة
ومغيرة للواجب من العسر الى اليسر تقديرا وهي كالنماء
في الزكاة فان الاداء ممكن بدونه الا ان اليسر يحصل به كيلا
ينتقص اصل المال فان قلت بقاء الحكم مستغن عن بقاء العلة
كاستغناء المشروط عن بقاء الشرط فيجب ان لا يشترط دوامها
لبقاء الواجب قلنا نعم اذا امكن البقاء بدون العلة
كالرمل في الحج وههنا لم يمكن لان اليسر لا يبقى بدونها فان
قلت لو كان دوامها شرطا لما وجب الزكاة في الباقي
اذا هلك بعض النصاب لان النصاب شرط اليسر قلت ما شرط
النصاب لليسر فان الواجب ربع العشر واداء درهم من
اربعين كاداء خمسة من مائتين بل شرط في الابتداء ليتحقق
من الاغناء اي اغناء الفقير عن المسألة والاغناء لا يتحقق
من غير الغني كما ان التمليك لا يتحقق من غير المالك واحوال

الغني م
النامي

النامي متفاوتة في الغنى فقدره الشرع بملك النصاب حتى
يبطل الزكوة والعشر والخراج بهلاك المال اي النصاب
في الزكاة يعني اذا هلك المال بعد التمكن من اداء الزكاة
ولم يؤد سقطت عنه الزكوة عندنا لعدم بقاء القدرة الميسرة
التي هي وصف النماء لانها كانت ممكنة بدونه فشرط النماء
ليكون الاداء جزءا من المال النامي والواجب اذا وجب بصفة
اليسر لا يبقى عند انتفائها والا لانقلب اليسر عسرا و
قال الشافعي لا يسقط لتقرر الواجب عليه بالتمكن من الاداء
بان يجد فقيرا في الاموال الباطنة والساعي في الاموال الظاهرة
قيد بالهلاك لانه اذا استهلك المال لا يسقط عنه الزكاة
اتفاقا لانه لما اسقط الواجب عن نفسه بالتعدي جنى فلا ان
يكون محلا للنظر لحصول القدرة الميسرة باقية تقديرا
زجرا له ونظرا للفقير وقيدنا بالتمكن من الاداء اذ لو لم يتمكن
منه سقطت عنه الزكاة اتفاقا وكذا يبطل العشر بهلاك الخارج
لان ايجابه وجب بصفة اليسر الا ترى انه لم يوجب كل
الخارج ولم يوجب ايضا في الارض بدون الخارج وهو اكثر
اضافي لا يمكن ايجابه الا في النماء الحقيقي فشرط قيام نسبة
الاعشار في وجوبه وكذا يبطل الخراج لان وجوبه تعلق
بنماء الارض تقديرا حتى لو اصطلم زرعها آفة كان الارض نسخة

اي اذا اصطلم زرعها آفة

او زرعها ولم ينبت لم يجب شيء والتمكن من الزراعة يكفي
لوجوب الخراج لانه ليس من جنسها به فلا يجعل تقصيره عذرا
في ابطال حق الغزاة ويجعل النماء موجودا حكما بتقصيره وكذا
ما اذا اصطلم الزرع آفة حيث يسقط الخراج لانه لم يتمكن
حتى لو كان بعد الاصطلام مدة يمكن استغلال الارض
الى آخر السنة لا يسقط الخراج بخلاف الاولى لان القدرة الممكنة
فان بقاءها ليس بشرط لبقاء الواجب لانها شرط محض وبقاء
الشرط ليس بشرط لبقاء الواجب كالشهود في النكاح حتى
لا يسقط الحج وصدقة الفطر بهلاك المال وهو الزاد والراحلة
في الحج والنصاب في صدقة الفطر بعد وجوبها وفي هذا رد على
من زعم ان الحج وصدقة الفطر وجبا بقدرة ميسرة لان وجوبهما
الزاد والراحلة في الحج والنصاب في صدقة الفطر زائدان على اصل
القدرة لان ادنى القدرة في الحج القدرة على المشي واكتساب
الزاد في الطريق وفي صدقة الفطر بملك نصف صاع من بر او صاع والراحلة
من شعير فقال انهما وجبا بقدرة ممكنة لان الشرط في الحج نفس
الاستطاعة وهي لا تتحقق الا بالزاد والراحلة عادة فان قلت
هذا يناقض ما قلت من ان القدرة الممكنة سلامة الآلات والاسباب
قلنا لا يناقض لانهما من قبيل الآلات التي هي وسائط حصول
المطلوب وكذا النصاب ليس بشرط في صدقة الفطر بل

ليصير

ليصير الموصوف به اهلا للاغناء اذ الاغناء لا يتحقق من غير
الغنى الشرعي فان قلت المراد من الاغناء في المسألة و
ذلك لا يتوقف على الغنى الشرعي قلت ما دون النصاب
الشرعي في حكم العدم لان من لم يتصف به يكون اهلا لاخذ
صدقة الفطر فلا يكون اهلا لوجوبها للتنافي بينهما وهل يثبت
صفة الجواز للمأمور به اذا اتي به اي المأمور بالمأمور به
قال بعض المتكلمين لا اي لا يثبت حتى يقترن به دليل
مستدلين بان من افسد حجه بالجماع قبل الوقوف فهو
مأمور بالاداء شرعا بالمضي على افعال الحج ولا يجوز المأتي
اذا اداه والصحيح عند الفقهاء انه يثبت صفة الجواز بمطلق
الامر لانه يقتضي حسن المأمور به وذلك انما يكون بعد
جوازه شرعا وكان النزاع بينهم لفظي راجع الى تفسير الجواز
فعند المتكلمين هو عبارة عن حصول الامتثال باتيان به
المأمور به كما وجب فلو لم يثبت الجواز عند اتيانه يلزم
تكليف ما لا يطاق والجواب عن السند لا نسلم بان الثابت
بالامر وجوب اداء الافعال بصفة الصحة فلما افسد ولم يحصل
٢ وجب عليه التحلل عن الاحرام والحج الصحيح في العام القابل بامر
جديد واذا اتمه فاسدا خرج عن هذا الامر لانه مأمور بالمضي
فيما افسده وانتفاء الكراهة هذا اشارة الى خلاف

[illegible]

وحكي عن ابي بكر الرازي انه قال لا يثبت بمطلق الامر ان
المأمور به غير مكروه لان عصر يومه بعد تغير الشمس جائز
مأمور به شرعا ولكنه مكروه قلنا المأمور به هو الصلوة ولا
كراهة فيها بل الكراهة في التشبيه بعبدة الشمس واذا عدم صفة
الوجوب انتفى للمأمور به لا يبقى صفة الجواز عندنا خلافا للشافعي
هو يقول تبقى لان الوجوب خاص والجواز عام ولا يلزم من انتفاء
الخاص انتفاء العام الا ترى ان صوم يوم عاشوراء كان فرضا
فانتسخ وجوب الاداء ثم يبقى الجواز ولنا ان موجب
الوجوب الاداء لا يجوز تركه وموجب الجواز جواز الترك
وبينهما تناف فلا يجوز اضافة غير موجبه اليه اللهم الا ان
يراد من الجواز الاذن في فعله من غير ان يتقيد بقيد الاذن في الترك
فيصلح ان يكون جنسا للوجوب وعلى هذا التقدير ايضا ينتفي
الجواز بانتفاء الوجوب لاستحالة بقاء حصة النوع من الجنس
بعد عدم النوع فالجواز بعد انتفاء الوجوب حيث كان يكون
حكما شرعيا بدليل منفصل وفائدة الخلاف تظهر في قوله عم
من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكفر يمينه ثم ليأت بالذي
هو خير فانه يدل على وجوب تقديم الكفارة على الحنث وذلك منسوخ
بالاجماع فيبقى جوازه عنده ولم يبق عندنا والامر نوعان
مطلق عن الوقت كالحدود ومتعلق به على وجه يفوت الاداء بفواته

كالزكاة

فائدة

كالزكوة وصدقة الفطر وهو المطلق على التراخي اراد به ان
لا يتقيد بالحال لا ان يتقيد بالمستقبل خلافا للكرخي فان المطلق
عنده على الفور وهو اتيان المأمور به عقيب ورود الامر
لان الامر يقتضي وجوب الفعل في اول وقت الامكان ولهذا
لو اتى به سقط عنه الفرض اتفاقا فتأخيره عنه نقض لوجوبه اذ
الواجب لا يجوز تركه عن وقته لئلا يعود على موضوعه بالنقض ولنا
دليل على انه للتراخي يعني ان الامر وضع لطلب الفعل فقط بالاجماع
وذلك انما يوجد في الزمان والزمان الاول والثاني في صلاحية
حصول الفعل سواء ولو اقتضى الفور يصير كانه قال افعل الان
فلم يكن مطلقا فيعود على موضوعه بالنقض لانه ناقض لما وضع له
وهو الاطلاق واما قوله فتأخيره نقض لوجوبه قلنا لا لانه يجوز
ان يفعل في الجزء الثاني والذي بعده الى آخر العمر ولو كان الجزء
الاول متعينا للوجوب لزم ان لا يكون فعله في الجزء الثاني
اداء وليس كذلك فان قلت ان مات في الجزء الثاني فان كان
لا يأثم يلزم اضاعة الوجوب وان كان يأثم يلزم الفور قلنا
لا يأثم وانما يأثم لو فوته وبمجرد التأخير لا يكون تفويتا لانه يمكنه
الاداء في جزء آخر وبهذا الدليل انه لا يعيش الى آخر الوقت
واخر يأثم والموت فجاءة نادر لا يصلح لبناء الحكم عليه والفوات
مضاف الى صنع الله تعالى لا اليه ومتعلق به اي مخصوص جوازه

بوقت يفوت بفواته وهو اي المقيد اما ان يكون الوقت فاضلا
للمؤدى اي يكون زمانا يحيط به ويفضل عنه وشرطا للاداء اذ لا يتحقق
الاداء بدون الوقت مع انه غير داخل في مفهوم الاداء ولا مؤثر في
وجوده كذا قاله الشراح وللقائل ان يقول الشرط يوجب الوجود
عند الوجود ولا يوجب العدم عند العدم عندنا فلا يصح هذا الكلام
بصحة الاداء ووجوده عند الوقت قيد بالاداء لانه ليس بشرط
للمؤدى اذ لا يختلف باختلاف الوقت هو صفة الاداء لا نفس الماهية
فان قلت ظرفية الوقت للمؤدى يستلزم شرطيته اذ الظروف كلها
والمحال شروط فلا حاجة الى ذكرها قلت لا نم الاستلزام لان
الوعاء بخلاف فيه وليس بشرط له ولو سلم فالمقصود بيان اشتراك
الصلوة والصوم في شرطية الوقت وامتياز الصلوة بظرفيته
فلا حشو في ذكرها وسببا للوجوب اي لوجوب المؤدى بدليل ان
المؤدى يفسد قبل الوقت فان قلت هذا لا يصلح دليلا على السببية
لان تقديم المشروط لا يجوز ايضا قلت قد يصح تقديم المشروط
كتقديم الزكوة على الحول واما التقديم على السبب لا يصح ابدا
لقائل ان يقول بطلان تقديم الشيء على شرطه ضروري لانه موقوف
على الشرط فلا يحصل قبله وفي الزكوة الحول ليس شرطا للوجوب
او للاداء بل لوجوب الاداء ولا يتصور تقديمه عليه بخلاف وقت
الصلوة فانه شرط الاداء فيجوز ان يكون بطلان تقديم الاداء عليه

باعتبار

باعتبار شرطيته لا سببيته والحق ان بطلان تقديم الشيء على
شرطه اظهر من بطلان تقدمه على السبب لجواز ان يثبت باسباب
شتى او لان الوجوب يختلف باختلاف صفة الوقت فان الوقت
اذا كان كاملا يكون نفس الوجوب كاملا وان كان ناقصا فناقصا
وللقائل ان يقول المتغير هو المؤدى او الاداء والدليل سببيته
نفس الوجوب والاولى ان يقال ان الوجوب يتجدد بتجدد الوقت
وذا يدل على السببية فان قلت لا مناسبة بين الاوقات والعبادات
ولا بد من المناسبة بين الاسباب والمسببات قلت السبب في الحقيقة
ترادف النعم لوجوب الشكر بالعبادة وهو انما يحصل في الاوقات
فجعل الاوقات سببا مجازا اعلم ان هنا وجوبا ووجوب الاداء
ووجود الاداء ولكل منها سبب حقيقي وظاهري فالوجوب سببه
الحقيقي هو الايجاب القديم تعالى وكان ذلك غيبا عنا فجعل سببه
الظاهري الوقت تيسيرا علينا ووجوب الاداء سببه الحقيقي تعلق الطلب
بالفعل وسببه الظاهري هو اللفظ الدال على ذلك ووجود
الاداء سببه الحقيقي خلق الله وارادته وسببه الظاهري استطاعة
العبد اي قدرته المستجمعة لجميع شرائط التأثير فيها يكون التكليف
الفعل وذهب ابن الهمام الى انه لا فرق بينه وبين الوجوب في
العبادات البدنية فان الصوم مثلا انما هو الامساك عن
المفطرات نهارا والامساك فعل العبد فاذا حصل حصل الاداء

ولو كانا متغايرين لكان الصائم فاعلا فعلين الامساك واداء
الامساك وليس كذلك واما في الواجب المالي فبينهما فرق
فان لزوم المال في الذمة هو الوجوب ولزوم تسليمه الى من له الحق
وجوب الاداء فالواجب هو المال والاداء فعل في ذلك المال
وذهب المحققون الى الفرق بينهما في الواجب البدني ايضا
فان نفس الوجوب لزوم وقوع الهيئة المخصوصة ووجوب الاداء
لزوم ايقاعها وانهما يفترقان في الوجود فان المسافر يلزمه الصوم
نظرا الى وجود السبب ولو لم يحصل اللزوم لما كان السبب
سببا لكن لا يجب ايقاعه لعدم الخطاب فان قلت على هذا ينبغي ان لا
يكون صوم المسافر اداء للواجب قلنا بعد الشروع يتوجه الخطاب
ويلزمه الاداء كما في الواجب المخير على الراي الاصح من ان الواجب واحد
لا على التعيين فلو قلنا الواجب لزوم ايقاع الفعل في زمان ما
بعد تقرر السبب ووجوب الاداء لزومه في زمان مخصوص لم يمكن
بعينه كوقت الصلوة فان الجزء الاول منه شرط للاداء ومطلق
الوقت ظرف لها وكذا الوقت سبب لوجوبها ان فات الفرض عن
وقته والا فالبعض سببية بهذا التقرير اندفع ما قيل الجزء الذي
هو سبب لا يصح ان يكون ظرفا لان لازم السببية التقدم على المسبب
ولازم الظرفية المقارنة وذلك البعض لا يجوز ان يكون اول الوقت
والا لما وجب على من صار اهلا في آخر الوقت واللازم باطل

ولا آخر

ولا آخر الوقت والا لما صح الاداء في اوله واذا لم يتعين الاول
ولا الآخر فهو الجزء الذي يتصل به الاداء بنية الشروع واليه
اشار بقوله وهو اما ان يضاف الى الجزء الاول يعني ان اتصل
الاداء به تعين ذلك للسببية لعدم المزاحم او الى ما يلي يعني
ان لم يتصل الاداء به ينتقل السببية الى الجزء الذي يلي ذلك الجزء
ابتداء الشروع وهو بالرفع فاعل يلي اي سبب الوجوب الجزء
الموجود قبيل الشروع لان الزمان مرضا لا يستقر التام من
فقبل ان يتم الشروع بالتكبير ينقضي من اجزاء الزمان ما يصلح سببا
للوجوب ولكن لما كان الشروع عقيبه اعطي له حكم الاتصال لان
الاصل اتصال السبب بالمسبب فان قلت المسبب هنا هو نفس
الوجوب لا الاداء حتى يعتبر الاتصال به قلت الوجوب يفضي
الى الوجود اعني الاداء فيصير هو ايضا مسببا بواسطة فان
قلت ان اتصل الاداء بالجزء الاول فقد تقررت عليه السببية
والا فلا سببية له حتى ينتقل قلت لا نم انتفاء السببية عن الجزء
الاول على تقدير عدم الاتصال بل الجزء الاول سبب للوجوب سواء
اتصل به الاداء او لم يتصل واما المنتقل ههنا تقرر السببية و
الحاصل ان كل جزء سبب على الاتصال الترتيب والانتقال لكن تقرر السببية
موقوف على اتصال الاداء وبهذا يندفع ما قيل لو توقف السببية
على الاداء وهو موقوف على الوجوب الموقوف على السببية فيلزم

الذي هو وتقابل ان يقول كيف ينتقل السببية الموجودة في الاول
بعينها وهي عرض لا يحتمل الانتقال من محل الى آخر ولو قال الحق انه
صح في جزء من اجزاء الوقت فهو السبب والا فالجميع لكان اوجز و
اوجه وفي هو من التطويل امر اى اول الجزء الناقص عند ضيق الوقت
يعنى ينتقل السببية من الجزء الى آخر الوقت فان اتصل الاداء
بالجزء الاخير تقررت السببية او الى الجملة اى جملة الوقت يعنى
ان لم يتصل الاداء بالجزء الاخير ينتقل الى الجملة يعنى كل الوقت
يكون سببا للقضاء لان السبب في الحقيقة هو الكل لكن عدل عنه
الى البعض لضرورة وقد ارتفعت فعاد الى الاصل فوجب القضاء
بصفة الكمال فان قلت قبل الفوت كان الجزء الاخير سببا
للاداء وبعده اذا كان كل الوقت سببا للقضاء لا يجب القضاء
بما يجب به الاداء قلنا معنى قولهم القضاء يجب بما يجب به الاداء ان
وجوبه يكون بالامر لا بالوقت فان قلت لو شرع في
النفل في الوقت المكروه ثم افسده ينبغى ان لا يجوز قضاؤه
في الوقت الناقص لانه صار دينا في الذمة وهي قربة مقصودة
ولكنه يجوز قلنا باب النفل واسع فيجوز فيه ما لا يجوز في غيره
كذا قالوا وفيه نظر لان النفل بعد الشروع بالافساد صار واجبا
ولم يبق نفلا في حق القضاء ولهذا لا يجوز قضاؤه قاعدا
مع القدرة على القيام بخلاف حالة الاداء فلا يعتبر فيه احكام النفل
فلهذا

الى الجزء

فلهذا لا يتأدى عصر امسه الذي وجب في الذمة كاملا بضرورة
سببه كاملا في الوقت الناقص اى في الوقت الذي تتغير فيه قرص
الشمس من عصر يومه لان الناقص لا يتأدى به الكامل فان قلت كل
الوقت ناقص بنقصان بعضه فينبغى ان لا يجوز عصر امسه في الوقت
الناقص من عصر يومه قلت نقصان الوقت ليس باعتبار ذاته بل
باعتبار كون العبادة فيه شبيهة بعبادة الكفرة فاذا مضى
خاليا عن الفعل كان الكل كاملا بخلاف عصر يومه فانه جائز في
الوقت الناقص لانه اذا شرع في الجزء الاخير منه تعين للسببية
فيجب في الذمة ناقصا لنقصان في ذلك الجزء فيتأدى بصفة النقصان
فان قلت اذا اسلم الكافر وقت احمرار الشمس ثم لم يصل لا يجوز
قضاؤه في اليوم الثاني وقت احمرار الشمس مع انه وجب ناقصا
لنقصان سببه قلت المراد بقولنا ما وجب ناقصا يتأدى ناقصا
الواجب الذي لم يصر دينا في الذمة لان النقصان في الاداء
انما يتحمل بسبب شرف الوقت فاذا فات الوقت لا يتحمل النقصان
لانه لا جابر له في الفائت ولقائل ان يقول السبب لما كان ناقصا
في الاصل كان ما ثبت في الذمة ناقصا ايضا فمجرد مضي الوقت
لعدم اهليته للوجوب في جميع الاجزاء ومن حكمه اى من حكم هذا
النوع الذي جعل الوقت ظرفا له اشتراط نية التعيين يعنى
تعيين فرض الوقت لانه ظرف يسع فيه غير الفرض ذكر فرض الوقت

لا يتحقق بالكمال وايضا جعل
كل الوقت سببا بعد الفوات
لا يصح في كما في السلم في آخر الوقت

ليس بشرط عند البعض ولو نوى فرض الظهر يكفي والاصح
انه شرط لان فرض الظهر يكون اداء وقضاء فلا يتعين الا
الا بذكر فرض الوقت ولا يسقط التعيين بضيق الوقت اي
بان ضاق الوقت ولا يسع فيه غير الواجب وفيه دفع لما يتوهم
ان الحكم ينتفي بانتفاء السبب وسبب التعيين توسعة
الوقت واذا ضاق وزال التوسعة ينبغي ان يسقط التعيين
واجاب بانه قد لا يسقط لان الحكم قد لا يزول بزوال السبب
كما في الرمل في الطواف وعدم السقوط ههنا من ذلك القبيل ويمكن ان
يقال المعنى الموجب للتعيين عند السعة تعدد المشروع وذلك
باق عند الضيق فلا يسقط التعيين ولا يتعين بالتعيين
اي لا يتعين بعض اجزاء الوقت بتعيين العبد نصا بان يقول
عينت هذا الوقت للسببية ويجوز الاداء بعده او قصدا
بان ينوي ذلك الا بالاداء يعني بعض الاجزاء انما يتعين
باتصال الاداء به لان التعيين وضع الاسباب وليس للعبد
ذلك وانما له الاختيار في تعيينه فعلا بان يؤدي في اي
جزء يريد كالحانث اي كما ان الحانث في اليمين له ان يختار
في الكفارة احد الامور من الاعتاق والكسوة والاطعام
لو عين احدها لا يتعين بل له ان يفعل الآخر او يكون الوقت
معيارا له اي مقدارا لذلك الواجب حتى يزداد بزيادته

وينقص

وينقص بنقصانه وسببا لوجوبه كشهر رمضان اما كونه
سببا فلانه اضيف اليه وقيل صوم شهر رمضان فان في اضافة
الصوم الى الشهر دليل على سببيته لان الاصل في الاضافات
اضافة المسبب الى السبب لانه حادث به وقد يضاف الى الشرط
مجازا لوجود الحكم عنده وهو شرط الاداء ايضا الا انه لم
يذكره لانه عرف من كونه موقتا ان الوقت شرط الاداء بخلاف
كونه سببا ومعيارا لان الوقت قد لا يكون سببا كما في المنذور
المعين ولا معيارا كوقت الصلوة ولهذا خصهما بالذكر
فان قلت السبب اما الشهر كله او جزء منه وهو اليوم الكامل
فسرناه ليلا يرد عليه الكافر اذا اسلم في بعض النهار لا يجب عليه
صوم ذلك اليوم مع ان شهود جزء من الشهر قد حصل فعلى الاول
يلزم عدم جواز الصوم في الشهر لانتفاء المعيارية وعلى الثاني
لا تكون الاضافة الى الشهر دليل السببية لان ما هو مضاف اليه
ليس بسبب وما هو سبب ليس بمضاف اليه والاضافة الى الجزء غير
مسموع قلت السبب الشهر كله كما اختاره السرخسي ولكن
نقل منه الى جزء منه رعاية للمعيارية كما قلنا بمثله في باب
الصلوة رعاية للظرفية فيصير شرعيا بهذا النقل كونه معيارا
وسببا فلا يصير غير مشروع وعليه يبنى قوله صلى الله عليه وسلم
اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا رمضان ولا اشتراط نية

التعيين اي نية كون صومه من رمضان وقال الشافعي يشترط
نية فرض رمضان لان وصف الفرضية امر زائد على التعيين
كاصل الصوم فشرط النية بالوصف لئلا يلزم الجبر في وصف
العبادة كما شرطت باصله قلنا لما صار الصوم متعينا في الزمان
صار كالمتعين في المكان والاطلاق في المتعين تعيين فلا
حاجة الى نية التعيين فيصاب بمطلق الاسم اي بمطلق نية
الصوم كما اذا كان في الدار زيد وحده وقلت يا انسان
تعين هو لعدم مزاحمة غيره اياه ومع الخطاء في الوصف
بان نوى النفل او واجبا اخر لانه نوى الاصل والوصف
والوقت قابل للاصل دون الوصف فبطل الوصف وبقي
اطلاق اصل الصوم فان قلت نية النفل اعراض عن الفرض
فصار بمنزلة ترك النية قلت الاعراض انما يثبت في
ضمن نية النفل وقد لغت فيلغو ما في ضمنها الا في المسافر
ينوي واجبا اخر المستثنى منه محذوف يعني يصاب فرض
الوقت مع الخطاء في الوصف في حق كل احد الا في المسافر
فان الصوم لا يصاب في حقه مع الخطاء في وصفه بل يقع
عما نوى عند ابي حنيفة فقيد به لان عندهما المسافر كالمقيم
في هذا الحكم لان السبب وهو المشقة متحقق في حقه الا
ان الشرع اثبت له الترخص بالفطر فاذا ترك الترخص

فكان

فكان المسافر والمقيم سواء فيقع عن الفرض وله ان وجوب
الاداء لما سقط عن المسافر صار كالقضاء في حق ادائه بمنزلة شعبان
فاذا نوى نفلا او واجبا اخر في شعبان فكذا في رمضان بخلاف
رمضان خبر مبتدأ محذوف اي المسافر بخلاف المريض فانه اذا
نوى واجبا احدا او النفل يقع بلا نية عن صوم الوقت لان رخصته
متعلقة بحقيقة العجز فاذا صام فقد فات سبب الرخصة في
حقه فالتحق بالصحيح فيقع ما نوى عن فرض الوقت وهو مختار
فخر الاسلام وشمس الائمة وتابعهما المص وذكر اكثر المشايخ و
صاحب الهداية على ان المريض اذا نوى في شهر النفل او واجبا آخر
يقع عما نوى كالمسافر لان رخصته متعلقة بخوف زيادة المرض
لا بحقيقة العجز فكان كالمسافر ووفق بعض العلماء بينهما
بان المريض متنوع الى ما يضره الصوم كوجع الراس و
العين ونحوه والى ما لا يضره كالامراض الرطوبية والترخص بخوف
ازدياد المرض يكون في النوع الاول والترخص بحقيقة
العجز في النوع الثاني وفي النفل عنه روايتان يعني اذا نوى
المسافر النفل روى ابن سماعة عن ابي حنيفة انه لا يصح بل
يقع عن فرض الوقت وهو الاصح لان ترخص الفطر لما فيه من
لما كان لكونه اخف نظرا الى مصالح بدنه فلان يجوز له الترخص
بما هو اخف عليه نظرا الى مصالح دينه اولى والعادة

في النفل الثواب وهو في فرض الوقت اكثر فلا يصح النفل
وروى الحسن عن ابي ح رحمه الله انه يصح لانه لما كان الوقت في
حقه كشعبان يصح النفل فيه كما في شعبان قيد بالنفل لانه
ان اطلق النية فالاصح انه يقع عن الفرض على جميع الروايات لانه
لما لم يصرف عن فرض الوقت بصريح نية النفل انصرف اطلاق
النية منه الى صوم الوقت او يكون معيارا لا سببا كقضاء
رمضان والنذر المطلق هذا هو النوع الثالث من الموقت اي ما
كون الوقت معيارا له فقط واما كونه ليس سببا فلان السبب
في القضاء ما هو سبب للاداء وهو شهود الشهر وفي صوم
النذر هو النذر فان قلت قيدت النذر بالمطلق وهذا اشعر بان النذر
المعين لا يكون من هذا القسم ولم يكن من القسم الثاني فلا يكون
الاقسام منحصرة في الاربع قلت النذر المعين من القسم الثالث
لانه معيار لا سبب لان سببه النذر لكن له شبه بالقسم الثاني
في تعيين الوقت كذلك الوقت وكذا يتادى بمطلق النية
وبنية النفل لكن لا يتادى بنية واجب آخر لان تعيين وقت
وقت المنذور حصل بتعيين الناذر فيؤثر فيما هو حق الناذر
كالنفل ولا يؤثر فيما هو حق الشرع وهو الواجب الآخر
ويشترط فيه نية التعيين اي نية من الليل لان الاوقات
غير متعينة للقضاء فيقع الامساك في اول اليوم من شرع

الوقت

الوقت وهو النفل فلا يقع عن القضاء واما اذا نوى
من الليل فينعقد الامساك من اول النهار محتمل الوقت
وهو القضاء ولا يحتمل الفوات لان في وقته العمر خلافا
الاوليين وبين الصوم والصلوة لانهما شرعا في
الوقت المعين فيفوتان بفوته او يكون مشكلا
هذا هو النوع الرابع من الموقت يشبه المعيار والظرف
كالحج فانه يشبه المعيار من جهة انه لا يصح في عام واحد
الا حج واحد كالنهار للصوم ويشبه الظرف من حيث ان
اركانه لا تستغرق جميع اوقات الحج كوقت الصلوة
ويتعين اشهر الحج من العام الاول عند ابي يوسف خلافا
لمحمد هذا بيان لاشكاله بوجه آخر وهو ان الحج عند ابي
يوسف مضيق لان ادراك العام الثاني مشكوك فصار اشهر
الحج من العام الاول للاداء متعينا فاشبه المعيار وعند محمد
يجب موسعا ويجوز تاخيره فلم يتعين من العام الاول فاشهر
الحج من كل عام صالح للاداء فاشبه وقت الصلوة فان قلت
لما ثبت ان وقته مضيق عند ابي يوسف وموسع عند محمد
زال الاشكال قلنا لا لان كل واحد منهما لم يجزم بما حكم
به فابو يوسف حكم بالتضييق للاحتياط حتى لو ادرك
العام الثاني وحج كان اداء بالاتفاق ومحمد حكم بالتوسع

بناء على ان الاصل في الحيوة البقاء ولهذا لو مات قبل
ادراك العام الثاني كان العام الاول متعينا للاداء عنده
فبقي الاشكال وثمرة الخلاف يظهر في الاثم فعند ابي يوسف
يأثم وعند محمد لا يأثم الا اذا غلب على ظنه انه لو اخره
يفوت ثم لو حل له التأخير فيصير مضيقا ويتأدى الحج بمطلق ان ح
النية بان يقول اللهم اني اريد الحج لان الظاهر حال المسلم
الواجب عليه الحج بعد تحمل مشاق السفر ان لا ينوي النفل فيتعين
الفرض بدلالة الحال فيصرف الاطلاق اليه ولقائل ان يقول
يشكل على هذا مسئلة ضيق الوقت فانه اذا لم يبق من الوقت فرض ح
الا قدر ما يسع فيه فرض الوقت ففي هذه الصورة يشترط نية التعيين
ولا يتأدى بمطلق النية مع وجود الدلالة من جهة المؤدي
فان المسلم لا يشتغل بما يفوت الفرض فيها اداء النفل لا بنية النفل
يعني لو نوى النفل يقع عما نوى عندنا لان الدلالة لا تعارض الصريح
وقال الشافعي تلغو نيته ويقع عن الفرض لان السفيه عنده
يحجر في امر الدنيا صيانة لماله وههنا امر دينه اولى فتلغو
نية النفل وتبقى اصل النية فيتأدى به فرض الحج واجيب
عنه بانه لو حجر عن النفل لوقع حجه فرضا بغير اختيار وذلك
باطل فان قلت هذا وارد عليكم حيث جوزتم رمضان بنية
النفل مع انه يلزم منه اداء الصوم من غير اختيار قلت في
رمضان

في رمضان اذا نوى النفل بطل الوصف لان الوقت غير قابل
له فبقي اصل النية بخلاف الحج فان وقته قابل للنفل فيثبت
صفة النفل فيتحقق له الاعراض عن حجة الفرض معه لا يثبت
الفرق والكفار مخاطبون بالامر بالايمان لانه عم بعث الى
الناس كافة لدعوة الايمان كما قال الله تعالى يا ايها الناس
اني رسول الله اليكم جميعا الى قوله فآمنوا بالله ورسوله و
بالمشروع من العقوبات كالحدود والقصاص عند تقرر
اسبابها لانها للزجر وهم اليق بها وبالمعاملات لان المطلوب بها
امر دنيوي وهم اليق به فقد آثروا الدنيا على العقبى و
بالشرائع كالصوم والصلوة وغيرهما في حكم المؤاخذة في
الآخرة بلا خلاف فيعاقبون على ترك اعتقاد وجوب العبادات
في الدنيا كما يعاقبون على اصل الكفر لقوله تعالى وما سلككم
في سقر قالوا لم نك من المصلين يعني من المسلمين المعتقدين
فرضية الصلاة وهذا التأويل منقول من اهل التفسير فثبت
ان الخطاب ثابت ولهم في حق واما في وجوب الاداء في
احكام الدنيا فكذلك يخاطبون عند البعض وهم الشافعي
والعراقيون من مشايخنا فانهم ذهبوا الى ان اداء العبادات
واجب عليهم ولم يريدوا بذلك ان ادائها جائز عليهم في حال الكفر
ولا قضائها واجب عليهم بعد الاسلام بل ارادوا انهم يعاقبون

بترك العبادات بشرط تقديم الايمان زيادة على عقوبة الكفر
فان قلت الايمان اصل العبادات فكيف ثبت تبعا لوجوب الفروع
الا ترى ان السيد اذا قال لعبده تزوج اربعا لا يثبت به الحرية
قلنا لم يريدوا انه ثبت في ضمن الامر بالفروع بل وجوبه ثابت
بالدلائل المستقلة والصحيح انهم لا يخاطبون باداء ما يحتمل السقوط
من العبادات كالصلوة والصوم ولا يعاقبون بتركها لقوله عليه
السلام لمعاذ رضي الله عنه حين بعثه الى اليمن انك تاتي قوما
اهل كتاب فادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله واني رسول الله
فان هم اطاعوك فاعلمهم ان الله فرض عليهم خمس صلوات في كل
يوم وليلة الحديث فهذا تصريح بان وجوب اداء الشرايع مترتب
على الاجابة بالايمان قيد بيحتمل لان ما لا يحتمل السقوط كالايمان
فانهم مخاطبون به اتفاقا فمحل الخلاف هو الوجوب في المؤاخذة
على ترك الاعمال بعد الاتفاق على المؤاخذة بترك اعتقاد الوجوب
ومنه اي من الخاص النهي قدم الامر لانه لطلب الوجود والنهي
لطلب العدم والوجود اشرف وهو قول القائل لغيره على سبيل
الاستعلاء لا تفعل وانه يقتضي صفة القبح للمنهي عنه ضرورة
حكمة الناهي كما ان الامر يقتضي حسن المامور به ضرورة حكمة
الآمر قال الله تعالى وينهى عن الفحشاء والمنكر والمباحث المذكورة
في الامر من قيود التعريف والاحترازات تجري هنا الا الاختلافات

في الحسن

٦٠

في الحسن من انه شرعي او عقلي آتية في النهي وهو اي المنهي عنه اما ان يكون ما
قبيحا لعينه وذلك نوعان وضعا وشرعا منصوبان على التمييز من
نوعان لا لان نوعية الشيء يكون باعتبار امور او لغيره معطوف
على قوله لعينه وذلك نوعان وصفا اراد به ما يكون المنهي عنه
لازما بحيث لا يقبل الانفكاك ومجاورا اراد به ما يكون مصاحبا
ومفارقا في الجملة كالكفر مثال لما قبح لعينه وضعا لان واضع اللغة
وضع هذا اللفظ لفعل هو قبيح في ذاته عقلا من غير ورود الشرع
به اي من غير توقف على ورود الشرع لان قبح كفران النعم
مركوز في العقول وبيع الحر مثال لما قبح لعينه شرعا لان العقل
لا يحكم بقبحه وصوم يوم النحر مثال لما قبح لغيره وضعا فانما نهي
عنه بمعنى انه نهي عنه لا لذاته لانه بذاته امساك لله بل باعتبار
وصف وهو انه يوم عيد وضيافة وفي الصوم اعراض عنها و
الخلل الوارد في الصوم من جهة الوقت بمنزلة الصادر من الوصف
لعدم تصور الانفكاك عنه لان الوقت داخل في تعريف الصوم
و وصف الجزء وصف الكل والبيع وقت النداء مثال لما قبح لغيره
بمعنى مجاور البيع وهو ترك السعي للجمعة وهو قابل الانفكاك
عنه اذ قد يوجد الاخلال بالسعي بدون البيع بالمكث في بيته
والبيع بدون الاخلال كما اذا تبايعا في حالة السعي في الطريق وكذا
وطء الحائض نهي عنه بمعنى مجاور وهو الاذى لا لذاته لانه وطء

المكروهة جائز وانفكاك الاذى عنها ممكن بزوال الحيض وكذا الصلاة
في الارض المغصوبة نهي عنها لشغل ملك الغير والصلوة بدون الشغل
ممكنة بان باذن مالكها فان قلت لا نسلم زوال الاذى عن الوطء حال
الحيض وانفكاك الصلوة عن الشغل حال الغصب فانه لو اذن المالك
او طهرت الحائض لم يكونا منهيين والكلام في حالة النهي قلت
ليس الكلام في حال كونهما منهيين بل المراد منه امكان تحقق الوطء
والصلوة عن الحرمة في هذين المحلين لعينهما بخلاف صوم يوم العيد
فانه لا ينفك عن الاعراض عن ضيافة الله تعالى بحال اعلم ان الموجب للقبح لما
كان بمنزلة الوصف في القسم الاول كان اشد اتصالا به فاوجب فساد
المشروع لتغاير اثر في الصوم في يوم النحر مباشر للمعصية لانه
بنفس الشروع صار جانيا باحضار ما انعقد به مشروعا ومحظورا وفي
المضي عليه تقرير ما انعقد به مشروعا وهو واجب عند البعض خلافا
لك لي وتقرير المعصية وهو حرام اتفاقا فترجح جانب الترك
فلم يلزم القضاء واما صح نذره من جهة ان الصوم عبادة لا من جهة
انه معصية وهو ترك الاجابة ولهذا قالوا لو صرح بذكر المنهي عنه
وقال لله علي صوم يوم النحر لم يصح نذره كما لو قالت لله علي صوم
يوم حيضي بخلاف ما لو قالت غدا وكان الغد يوم حيضها صح نذرها
بخلاف الصلوة في الاوقات المكروهة ولهذا وجب قضاؤها لان
بعض اركانها القيام والقراءة كان عبادة وان لم يسم صلاة ما لم يجتمع

ولم

ولم يتقيد بالسجدة والمنهي عنها هو الصلاة والمعنى فيها يكون
اشتغالا عن ابطال العمل وهو واجب وتحصيلا للطاعة وتحصيلا
للمعصية وهو ابطال العمل فترجحت جهة المعنى فيها فاتركه يلزمه
القضاء واما لو نذر صوم يوم العيد صح لانه لم يعير بتركها المنهي
بنفس النذر وفي القسم الثاني لما كان يمكن الانفكاك اوجب
صحة البيع وقت النداء فافاد الملك بالقبض مع كراهة
التنزيه فان قلت ان ارادوا بالكراهة التحريم وهي ان يستحق
فاعله محذورا دون العقوبة كحرمان الشفاعة يكون الثاني
مثل الاول وقد فرض دونه هذا خلف وان ارادوا بها
كراهة التنزيه لزم ان لا يكفر مستحل وطء الحائض والمنصوص
خلافه قلنا نختار انها كراهة تنزيه واما كفر مستحله لان حرمته
ثبتت بالاجماع كذا في الشرح الاكمل وجامع الاسرار وفيه
تأمل لان وطء اي نفس اذا كان مكروها كيف ثبتت حرمته والنهي
المطلق عن الافعال الحسية وهي ما لها وجود حسي من غير توقف
على الشرع كالقتل والزنا وشرب الخمر فانها كانت معلومة
قبل ورود الشرع يقع على القسم الاول وهو القبيح لعينه الا
اذا قام الدليل بخلافه فانه يتحقق القبح لغيره كالنهي عن الوطء
حالة الحيض وعن [illegible] الى آخره وعن الختن في نعل واحد
فان الدليل دل على ان النهي لمعنى الاذى والشفقة لا لعين بعينه

الاشياء، وعن الامور الشرعية اي عن الافعال التي يتوقف معرفتها
على الشرع كالصوم والصلوة والبيع والاجارة فان قلت
لا يتوقف معرفة البيع والاجارة على الشرع لتحققهما بين
الملك قبل قلنا كان الموجود بينهم مبادلة المال بالمال او بالمنفعة
والشرع زاد على ذلك اهلية العاقدين ومحلية المعقود عليه
وغير ذلك وفي تمليك المنافع بعوض زاد الاهلية والمحلية
وكون المستاجر معلوما والاجرة والمدة معلومتين وغيرها
بهذه الشرايط موقوفة على الشرع كذا قاله الشراح ولقايل
ان يقول ما عدا تم من الحسيات التي كانوا يعرفونها من حيث انها افعال
واما معرفتها من حيث كونها على صفة معلومة وهي ان القتل انما يوجب
القصاص اذا كان المقتول محقون الدم على التابيد وقد قتل
بآلة كذا عمدا ولا يكون القاتل اباله وكذا الزنا من حيث كونها
وطيا في القبل في غير الملك وشبهته وكون الشبهة اتيا في الفعل
او في المحل موجبا للرجم او الجلد فلا يحصل الا بالشرع فلا فرق
بين القسمين فالصواب ان يفسر الافعال الحسية بما لم يتعرف
الشارع فيه بتجويزه في غير محل العوارض فيندفع الاشكال
على الذي اتصل به وصفا اي يقع على القسم الذي قبح لمعنى في وصفه
بحيث يبقى المنهي بعد النهي مشروعا باصله دون وصفه الا اذا دل
الدليل على كونه قبيحا لعينه فلا يكون مشروعا كالنهي عن بيع

المضامين



المضامين والملاقيح وصلوة المحدث فانها افعال شرعية
فيحمل عليها وبما ذكرنا يعرف ان اطلاق المص مخرج قيد
المطلق وعن الاستثناء في الي ز نحل فان قلت النهي عن الصلاة
في الارض المغصوبة نهي عن الافعال الشرعية وليس مما اتصل به
وصفا بل من قبيل ما اجتمع به مجاورا قلنا المراد به ما يكون قبيحا
لغيره بدون اعتبار الجهة الزايدة كما ان القبيح لعينه يفيد التحريم
بقسميه بغير نظر الى كون احدهما وصفا والاخر عاكما حقق
ما اتصل به وصفا بالذكر لكونه اكثر واشهر لان القبح يثبت
اقتضاء للنهي عنه فلا يتحقق الا بما يمكن ان يثبت القبح على وجه
يبطل به اي بذلك الوجه والمقتضي وهو النهي بيانه ان الله تع نهى
عباده ابتلاء فلا بد ان يكون المنهي عنه متصور الوجود حتى يكون
العبد مبتلا بين ان يفعل فيعاقب او يتركه فيثاب ولو كان قبيحا
لعينه في الشرع يكون باطلا ولا يمكن وجوده شرعا والنهي
عن المستحيل عبث كما قال الانسان لا تطير فيبطل النهي المقتضي وفيه
ابطال للقبح المقتضي فيعود على موضوعه بالنقض واذا حمل القبح
على القبح للغير يكون المنهي ممكنا والمقتضى وهو القبح محفوظا و
المقتضي وهو النهي يتحقق في المخاطب بالمنع لانه موضوع لطلب الكف
عن الفعل فيكون الامتناع في المشروع بناء على عدم ذلك الشيء فلا
يثاب عليه والعدم في المنهي عنه بناء على الامتناع الاختيار

والاول ينافي الوجود والثاني لا ينافي وللقائل ان يقول انه بعد
كونه مصادرة على المطلوب يرد عليه ان النهي قد يكون تحريما
للنسخ في بعض الاحكام الشرعية فان تم هذا الدليل يبطل تلك القاعدة
وان لم يتم سقط قولكم لا بد ان يكون المنهي عنه متصور الوجود
ويمنع قولهم والا يكون تحكما بانا لا نم استحالته عقلا وعدم المشروعية
لا ينافي الامكان الذاتي وينافي التكليف عليه الا يرى انه سبحانه كلف
ابا جهل بالايمان مع علمه بانتفائه ووقوعه لكونه ممكنا بالذات والاقرب
ان يقال الشيء اذا كان مشروعا ثم نهي عنه دل على ان عينه ليس
بقبيح اذ لو كان قبيحا لعينه لما صار مشروعا في الجملة فلهذا
تفريع بالمبني على ما مهده من الاصل في كون النهي عن الافعال الشرعية
واقعا على ما قبح لغيره كان الربوا وهو معاوضة مال بمال و
في احد الجانبين فضل خال عن العوض مستحق بعقد المعاوضة
وسائر البيوع الفاسدة كالبيع بشرط فاسد وهو شرط لا يقتضيه
العقد وفيه نفع لاحد المتعاقدين او للمعقود عليه وهو من
اهل الاستحقاق كالبيع بالخمر وغيرهما وصوم يوم النحر وسائر الايام
المنهية مشروعا باصله اما في الربوا والبيوع الفاسدة فلان
الركن وهو الايجاب والقبول وجد في المحل فيكون مشروعا
موجبا للملك اذا اتصل به القبض وان شرط القبض لكون سببه
فاسدا والحر لا يفيد ملك اليمين كجلد الميتة واما صوم يوم النحر
فلان

فلان الصوم مشروع فيه من حيث انه يوم ولهذا لو نذر ان
يصوم يوم النحر صح ولكن يفطر ويقضيه وفي الهداية لو صام
يكون مؤديا لانه كذلك التزمه غير مشروع بوصفه وهو الزايد
الزايد لان المبادلة لم يوجد فيه ولكن الزايد فرع على المزيد
فيكون كالوصف والشرط الفاسد في البيوع الفاسدة كالوصف
لانه امر زايد والخمر مال غير متقوم فجعلها ثمنا يفسده لكون الثمن
غير مقصود ولهذا لو هلك لا ينفسخ العقد والمقصود من البيع
المبيع ولهذا لو هلك ينفسخ فجعل الثمن تابعا وجاريا مجرى الوصف
لتعلق النهي بالوصف لا بالاصل ولا يلزم من قبح الوصف قبح الاصل
كاللآلي اذا اصفرت والنهي عن بيع الحر والمضامين جمع مضمون
وهو ما في ظهور الاباء والملاقيح جمع ملقوحة وهي ما في ارحام الامهات
ونكاح المحارم مجاز عن النفي هذا جواب عما يرد نقضا على اصلنا
وهو ان هذه التصرفات شرعية والنهي عنها كان ينبغي ان يقتضي
مشروعيته وليس كذلك لان هذه العقود لا تنعقد اصلا ولا تفيد
الملك فاجاب بان النهي عن هذه العقود مجاز عن النفي لان محل البيع
والنكاح معدوم وكان النهي عن هذه التصرفات نفيا لعدم محله
اي محل النهي وللقائل ان يقول اذا اراد بالنسخ الاعدام فقد عرف
ذلك من جعله مجازا عن النفي فلا حاجة الى التطويل وان اراد به
النسخ المصطلح وهو بيان انتهاء الحكم الشرعي فذلك موقوف

على مشروعية هذه الامور قبل النهي وهو غير معلوم فان قلت
انها مباحة بالاباحة الاصلية قلنا لا يتم بهذا المقصود لان رفع
الاباحة الاصلية لا يكون نسخا فان قلت ثبتت مشروعيتها
بتقرير النبي عم في الابتداء حيث لم ينه عنها في اول زمان نبوته الابتداء
قلت انما يتم لو ثبت علمه عم لوقوعه في زمان نبوته مع قدرته
على انكاره وذلك يتوقف على النقل فان قلت قوله والنهي
عن بيع الحر تكرار لانه ذكر فيما تقدم ان بيع الحر قبيح لعينه ولا
يكون مشروعا اصلا قلنا ذكر هناك باعتبار اقسام القبيح
وههنا باعتبار رد على الفاكهة به سوالا وقال الشافعي
رحمه الله في البابين اي في الحسية والشرعية ينصرف النهي المطلق
الى القسم الاول اي الى ما قبح لعينه ولا يكون مشروعا الا اذا
دل الدليل على خلافه كالنهي عن القربان حال الحيض فيكون قبيحا
لغيره قولا بكمال القبح حالا اي قايلا بان النهي يقتضي القبح مطلقا
والمطلق ينصرف الى الكامل او مفعول مطلق كما قلنا في الحسن فانهم
اي قلنا الامر المطلق يقتضي ان يكون المامور به حسنا لعينه
ثمرة الخلاف يظهر في ترتب الاحكام عليه فقال الشافعي رح و
منع بقاء افعال المكلف لاحكام مقصودة كالصوم للثواب
والبيع للملك وقد نهي عن ذلك في بعض المواضع فمن جعل المنهي
عنه قبيحا لعينه حكم بارتفاع الوضع الشرعي لتنافي بين

الوضع

٦٤

الوضع الشرعي والقبيح الذاتي فلا يكون صوم يوم العيد سببا
للثواب والبيع الفاسد سببا للملك ومن جعله قبيحا لغيره يترتب
عليه حكمه لان النهي يقتضي القبح حقيقة لصحة تكذيب من قال
نهاك الشارع لا يقتضي القبح وهي من امارات الحقيقة كالامر
اي كما قلنا الامر يقتضي الحسن حقيقة ولان المنهي عنه
معصية وفعله حرام فلا يكون مشروعا لان كونه مشروعا
يقتضي ان لا يكون حراما لما بينهما من التضاد فلا يصح
كونه منهيا عنه مع كونه مشروعا قلنا لا تنافي بين القبح
والمشروعية لتغاير الجهتين اصلا ووصفا فانه
مشروع باصله وممنوع عنه بوصفه ولهذا اي لكون
المنهي عنه قبيحا لعينه قال الشافعي لا تثبت حرمة المصاهرة
بالزنا لانها نعمة من حيث ان الاجنبية تلحق بالامهات
في حق الخلوة والمسافرة بها والزنا حرام محض فلا يكون
سببا للنعمة اذ لا بد من المناسبة بين الحكم والسبب وجوابه
ان الزنا لا يوجب الحرمة قصدا بل يوجبها الولد لانه جزء
من الواطي والموطوءة لكونه مخلوقا من مائهما فيحرم الولد
عليهما لان الاستمتاع بالجزء حرام قال عم ناكح اليد ملعون
ثم تتعدى الحرمة منه الى فروعه من الابناء والبنات واصوله
من الاباء والامهات وكان كل منهما بعضا من الاخر بواسطة

الولد فاقيم ما هو سبب الولد وهو الوطء ودواعيه مقام
الولد كما اقيم السفر مقام المشقة ثم لم يعتبر في السبب كونه
حلالا او حراما لانه خلف عن الولد وهو عين غير متصف
بالحل والحرمة وقد يوجد ولد الزنا اصلح من ولد الرشدة
فان قلت كان ينبغي ان يحرم زوجته بعد وجود الوطء مرة
لشبهة البعضية قلت سقطت حرمتها لضرورة النسل
ولا يفيد الغصب الملك يعني اذا غصب شيئا وهلك وقضي
بالضمان يملكه الغاصب عندنا وعنده لا وثمرة الخلاف
يظهر في تلك الاكساب ووجوب الكفن ونفوذ البيع
له ان الملك نعمة يتوصل بها الانسان الى مقاصد الدين
والدنيا والغصب حرام فلا يكون سببا لها جوابه ان الملك
لم يثبت بالغصب قصدا بل ثبت شرطا لحكم شرعي وهو
الضمان لان الضمان شرع جبرا للفائت والفائت ملك المالك
في العين اذ لو لم يثبت لاجتمع البدل والمبدل منه في ملك شخص
واحد وهذا لا يجوز فلانعدام الملك ثبت شرطا لهذا
الضمان فيكون حسنا لحسنه ولما خرج المغصوب عن ملك
المالك يدخل في ملك الغاصب ضرورة لانه لا سائبة
في الاسلام وكم من شيء يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا
وهذا الخلاف بناء على ان الضمان بمقابلة العين عندنا

ويقابلة

عندنا ويقابلة اليد عنده في لا حاجة الى زوال ملك العين
اذ ليس فيه اجتماع البدل والمبدل منه ولا يكون سفر المعصية
كسفر الآبق وقاطع الطريق والباغي سببا للرخصة وهو
قصر الصلوة لانها نعمة جوابه ان سفر المعصية ليس بقبيح في
نفسه بل العصيان في قطع الطريق وذلك مجاور له فيكون كالبيع
في وقت النداء فيصلح سببا للرخصة ولا يملك الكافر مال المسلم اي المسلم
بالاستيلاء اي بالاحراز الى دار الحرب لان استيلاءهم معصية
فلا يكون سببا للنعمة جوابه ان استيلاءهم انما يكون معصية
لو وقع على محل معصوم فلما احرزوا اموالنا الى دارهم تحرزه
لانه اما باليد او بالدار وقد عدما فيكون استيلاؤهم على
مال مباح فيملكونه فان قلت بهذه المسئلة لا تصلح للتفريع
لان النهي عن الافعال الحسية ولا خلاف فيه قلنا المراد بيان
ان النهي يقتضي انتفاء المشروعية سواء كان المنهي عنه شرعيا
او حسيا فان قلت ابتداء الاستيلاء ورد على محل معصوم
فلا يفيد زوال العصمة بعده كمن اخذ صيد الحرم واخرجه
لا يملك وان هلك في يده يضمنه قلنا الفعل الممتد له حكم
الابتداء في حالة البقاء كانه حدث ساعة فساعة كما في لبس الثوب
في حق الحنث والاستيلاء فعل ممتد فصار بعد الادخال في دار
الحرب كانه استولى على مال غير معصوم ابتداء وكذا في الصيد

بعد الافواج يملكه حتى يجوز بيعه والكلة لكن يجب عليه
ارساله فاذا لم يرسل يجب عليه الجزاء تغليظا للحرم واما
العام فهو في اللغة بمعنى الشامل وفي الاصطلاح ما ذكره
المصنف اخره عن الخاص لانه كالجزء من العام اذ المفرد مقدم
على الجمع فما يتناول اي لفظ يشمل بالوضع لم يذكر الوضع
هنا اكتفاء بذكره في الخاص وهذا كالجنس افرادا اخرج
خاص العين كزيد فانه لا يتناول الافراد بل هو احد واسماء بل بيان
الاعداد ايضا كعشرة فانها لا تتناول افرادا بل اجزاء
لان افراد الشيء ما يصدق ذلك الشيء على كل واحد منها واحاد
العشرة لا يصدق على واحد منها انه عشرة فقوله يتناول
افرادا جنس شامل للمشترك متفقة الحدود خرج به
المشترك لانه يتناول افرادا مختلفة الحدود على سبيل
الشمول احترز به عن النكرة في سياق النفي فانها تتناول
افرادا متفقة الحدود لكن على طريق البدل لا الشمول
فاطلاق العام عليها مجاز مثال العام مسلمون لافراد مشتركة
في معنى المسلم وزيدون لافراد مشتركة في التسمية
بزيد وانه اي العام قبل الخصوص يوجب الحكم فيما يتناوله
قطعا اي بحيث يقطع الشبهة عندنا كالخاص وقال الشافعي
موجبه ليس بقطعي لانه يحتمل ان يخص كما قال الله تعالى الذين

قال

قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا المراد بالناس الاول نعيم ابن
مسعود وبالناس الثاني اهل مكة ومع الاحتمال لا يثبت القطع
ولنا ان اللفظ اذا وضع لمعنى كان لازما له حتى يقوم الدليل
على خلافه ولو جاز ارادة البعض من غير قرينة لارتفع
الامان من اللغة وبهذا يؤدي الى التلبيس على السامع والتكليف
بما ليس في الوسع كذا قيل وللقائل ان يقول لا نم لزوم التلبيس
لان اثر الاحتمال في رفع القطع عن عمومه لا في العمل فان العمل
بالعموم الظاهر واجب مع ذلك الاحتمال عند الخصم ويمكن ان يجاب
عنه بان ارادة الخصوص لما سقط في حق العمل بالاتفاق
سقط في حق العلم بالطريق الاول لان العلم عمل القلب و
القلب اصل وعمل الجوارح تبع له فمتى سقط في حق التبع
ففي حق الاصل اولى فان قلت خبر الواحد يحتمل والاحتمال
ساقط في حق العمل دون العلم قلت ذاك احتمال ناشئ من
دليل وهو القطع لكونه غير متواتر حتى لو فرض تواتره
لزال الاحتمال وفائدة الخلاف تظهر في وجوب اعتقاد
العموم وجواز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد ابتداء فعندنا
يجب فلا يجوز تخصيصه وعنده لا يجب ويجوز تخصيصه
حتى يجوز نسخ الخاص به اي بالعام وهذا تفريع لكون العام
موجبا لمدلوله قطعا كحديث العرنيين عرنة وادي بحذاء

عرنات تصغير ما عرنية وهي قبيلة ينسب اليها العرنيون
سقطت يا التصغير عند النسبة كما يقال في حنيفة حنفي
وهو ما روي عن انس بن مالك رضي الله عنه ان قوما من عرينة اتوا المدينة
فلم توافقهم فاصفرت الوانهم وانتفخت بطونهم فامرهم رسول
الله صلى الله عليه وسلم بان يخرجوا الى ابل الصدقة ويشربوا
من البانها وابوالها ففعلوا فصحوا ثم ارتدوا وقتلوا الرعاة
واستاقوا الابل فبعث رسول الله في اثرهم قوما فاخذوا فامر بقطع
ايديهم وارجلهم وسمل اعينهم وتركهم في شدة الحر حتى ماتوا
فهذا حديث خاص ورد في ابوال الابل نسخ بقوله عم استنزهوا
من البول لان البول عام متناول ابوال الابل وغيرها لان اللام
فيه للجنس في ضمن المشخصات فيحمل على جميعها اذ لا عهد ولو لم يكن
العام مثل الخاص لما صح نسخ الاول بالثاني وحديث العرنيين
متقدم لان المثلة التي تضمنها منسوخة بالاتفاق لانها كانت
في ابتداء الاسلام فان قلت الخاص يحتمل المجاز وهذا الاحتمال
ثابت في العام مع احتمال آخر وهو احتمال ارادة التخصيص وكان
ينبغي ان يرجح الخاص قلنا الاحتمال الغير الناشي عن دليل لا يعتبر
واحتمال المجاز في الواحد الذي لا قرينة له ساو لاحتمال التخصيص
لا قرينة لها واذا اوصى بالخاتم لانسان ثم بالفص منه لاخر بعده
ثم اوصى بفص خاتمه لانسان آخر ان الحلقة للاول والفص بينهما

نقصان

نقصان لان العام مثل الخاص في ايجاب الحكم فيثبت المساواة
بينهما في الوصية بالفص فيكون الفص بينهما هكذا ذكره شمس
الائمة في المنظومة والهداية وزيادة قاضي خان من الخلاف فيها فروا
شاذة وهو ان الفص عند ابي يوسف للثاني سواء اوصاه بكلام
موصول او مفصول لان الوصية لا تلزم شيئا في حياته بل بعد
مماته فكان بيان الموصول والمفصول سواء كما في الوصية بالرقبة
لانسان وبالخدمة لآخر وعند محمد رح واسم الخاتم عام يتناول
الحلقة والفص فكان ايجاب الفص للثاني تخصيصا له وتخصيص
العام انما يصح موصولا فاذا مفصولا لا يكون معارضا لا تخصيصا
فيكون الفص بينهما بخلاف ما ذكر في المسألة لان الوصية بالرقبة
لم تتناول الخدمة ولهذا صح استثناء الفص من الخاتم ولم يصح استثناء
الخدمة من الرقبة اعلم ان الخاتم ليس بعام حقيقة بل الفص
جزؤه ولا يصير اللفظ باعتبار الاجزاء عاما لكنه تشبه بالعام من
حيث ان الفص يدخل في اسم الخاتم ولا يجوز تخصيص قوله تعالى ولا
تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه المراد به الذكر حال الذبح لاجماع
السلف على ذلك الذكر باللسان بقرينة كلمة على والذكر بالقلب
يستعمل غير مقرونة بها كذا في المحيط هذا تفريع آخر على كون العام
قطعيا معطوف على قوله يجوز صورة المسألة من ترك التسمية
عامدا حال الذبح لا يحل اكله عندنا ويحل عند الشافعي هو يقول

اي عقوبة

بهذا مخصوص من قوله تع ما لم يذكر اسم الله عليه بخبر الواحد
وهو ما روي انه عم قال المسلم يذبح على اسم الله تع سمى
او لم يسم وبالقياس على الناسي بان من نسي اسم الله جاز الذبح
يجوز اكله اجماعا فيحل في العامد قلنا لا يحل اكله لانه نهي عنه
والنهي يقتضي التحريم وكلمة ما عامة قطعية في مفهومها
فلا يجوز تخصيصها بالخبر الواحد والقياس الظني فان قيل
قلت التخصيص انما يجوز اذا بقي تحت العام ما يكفي الغير
ومن هنا لم يبق تحت النص الا حالة العمد فلو الحق به
الناسي لم يبق النص معمولا به قلت يجوز ان يراد ما
ذبح لغير الله كذبائح المشركين للاوثان والميتة بدليل
ان المشركين جادلوا المسلمين فقالوا انا كلون مما قتلتم ولا
تاكلون مما قتله الله فانزل الله تع الاية فجاء الجواب
اعم وبني الحرمة على وصف يشمل الكل وهو ترك الذكر في
ان الحاق العامد بالناسي غير مستقيم لان الناسي جاء مستحق
للنظر والعامد جان مستحق للتغليظ وفي دخله كان آمنا
يعني لا يجوز تخصيص هذه الاية بالقياس وخبر الواحد
صورة المسئلة من كان مباح الدم بردة او زنا او غيرهما
فالتجأ بالحرم لا يقتل فيه عندنا ولكن لا يطعم ولا يسقى
حتى يضطر الخروج فيقتل خارج الحرم ويقتل عند الشافعي
لان

٦٨

لا يعيذ ح

لان الاية قد خص منها الاية بقوله عم الحرم لا يعيذ عاصيا ولا فارا
بدم وبالقياس على الطرف فانه لو كان عليه قصاص في
الطرف يستوفى في الحرم فلما لم يبطل اذ دون الجنايتين فالجليل
اولى لانها اي لان قوله تع ولا تاكلوا مما لم يذكر وقوله تع
ومن دخله كان آمنا مخصوصتان فاما الناسي غير مخصوص من الاية
الاولى لان الناسي ذاكر فان الشرع اقام كونه مسلما مقام
الذكر للعجز كما اقام الاكل ناسيا مقام الصوم وانه غير
مخصوص ايضا من الاية الثانية بما ذكر في الحديث لانه خبر لا يصلح
ان يكون مخصصا ولئن سلم انه مشهور فمعناه لا يسقط
العقوبة في الاخرة واما الاطراف فسالكة مسلك الاموال و
الاية تتناول الانفس دون الاطراف لانه في حكم المال و
الغير في كان يرجع الى نفس الداخل دون ماله وطرفه ولقائل
ان يقول مع جواز ان لا يطعم ولا يسقى ويموت جوعا او عطشا
كيف يثبت عموم الامان فان قلت فالاستدلال بالاية
مشكل لان ضمير دخله راجع الى البيت لانه هو المذكور لا الحرم
الا اذا وقع النزاع في ان اذا دخل البيت فيصح التمسك
بها ويثبت الحكم في الحرم لعدم القائل بالفصل فاما اذا سلم
الخصم ان دخول البيت يفيد الامن دون الحرم كما ذهب اليه
بعض اصحاب الشافعي فالالزام بالاية متعذر قلنا صفة

الا انه يعم البيت والحرم قال الله تعالى اولم يروا انا جعلنا حرما
آمنا ولما اخذ الحرم حكم البيت في الامن صار بمنزلة شيء
واحد فجاز عود الضمير الى البيت بينا ولا الحرم ولهذا قال فيه
ايات بينات ولم يقل فيهما مع ان مقام ابراهيم خارج
البيت وما قيل المراد من مقامه ما قام فيه وبعيد من البيت ملحقه
لانه فسر الآيات بالمقام اذ هو عطف بيان على الآيات و
ليس في كونه البيت متعبدا له ايات بل هو ظهور قدمه في
الصخرة الصماء وغوصه فيها الى الكعب فان قلت خصوص
لا فرق في حجية العام قبل تخصيصه شرعا وبعده بعد لحوق
التخصيص به وهو قصر العام على بعض ما يتناوله عند الشافعي
واما عند الحنفي فهو القصر عليه بدليل مستقل لفظي مقارن
احترز بقوله مستقل عن الصفة والاستثناء والشرط والغاية
وبقوله لفظي عن العقل كقوله تعالى خالق كل شيء فانه مخصوص
منه كذا في بعض الشروح ولقائل ان يقول المراد من الشيء
في قوله تعالى خالق كل شيء المخلوق بقرينة اضافة الخالق اليه
فلا يتناوله فكيف يكون مخصوصا بالعقل وتخصيص الصبي
والمجنون من خطابات الشرع من هذا القبيل وعن الحس نحو قوله
تعالى واوتيت من كل شيء وبقوله مقارن عن الناسخ ولقائل
ان يقول بهذا التوقيف لم يتناول التخصيص في المرة الثانية

لانه

لانه ليس بمقارن فالاول ان يجعل المقارنة شرطا له اول
مرة لا دائما في ماهيته كما قاله شارح لكن ويمكن ان يجاب عنه ١٧ الاكمل صح
بان المراد بالمقارنة ان لا يعرف تاخر دليل المخصص لان بعيدا
عن زمن النبي عم يمكن ان لا يعرف تاخر دليل التخصيص في المرة الثانية
كما لم يعرف في المرة الاولى والعام اذا قصر على بعض افراده بغير
مستقل يكون حجة بلا شبهة اتفاقا اذا كان المخرج معلوما
معلوم او مجهول كالربوا خص من قوله واحل الله البيع بقوله
وحرم الربوا لان الربوا لغة هو الفضل ومجرد الفضل ليس
بحرام فقبل ورود البيان نظير الخصوص المجهول وبعد بيان
النبي عم الربوا بالاشياء الستة وتحقيقه تعليلا يكون نظيرا
الخصوص المعلوم فاذا خص بمستقل بل يبقى حجة قطعية بعد
التخصيص ام لا فالصحيح من مذهبنا انه لا يبقى قطعيا فيجوز
تخصيصه بخبر الواحد كما خص الشيوخ والعجائز من قوله
تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث و
جدتموهم بقوله عم لا تقتلوا الشيوخ والعجائز بعد
تخصيصه باية الاستيمان وهي وان احد من المشركين
استجارك فاجره لكنه لا يسقط الاحتجاج به اي بالعام بعد
ما خص كما روي ان فاطمة رضي الله عنها احتجت على ابي بكر رض
في ميراثها بعموم قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم مع ان الكافر

والقاطع قطعا منه ولم ينكر احد احتجاجه على الصحابة وعدل ابو بكر
في جوابها الى الاحتجاج بقوله عم نحن معاشر الانبياء لا نورث
ما تركناه صدقة وكآية السرقة فانها يحتج بها مع ان السرقة
ما دون النصاب والسرقة من غير الحرز مخصوص بالاجماع علا
بشبه الاستثناء والنسخ يعني دليل الخصوص يشبه الاستثناء
من جهة الحكم لان كلا منهما لبيان ان المخصوص والمستثنى لم يدخل
تحت الحكم ويشبه الناسخ من جهة الصيغة لان كلا منهما مستقل
بنفسه فان كان المخصوص مجهولا فجهالته توجب الجهالة في الباقي كا
المستثنى المجهول فلا يبقى حجة كالمجمل قبل البيان وباعتبار
الصيغة يبقى كما كان لان المجهول لا يصلح ناسخا للمعلوم
وجهالته لا تتعدى الى النص لاستقلاله فعملنا بالشبهين و
قلنا يبقى حجة ولا يكون قطعيا وان كان معلوما فباعتبار
الصيغة يحتمل التعليل لانه نص مستقل وعلى تقدير التعليل
يجوز قدر ما يتناوله العلة مخصوصا مما يتناوله العام
وذلك القدر مجهول فاوجب جهالة في الباقي وباعتبار الحكم
لا يحتمل
لا يصح التعليل لانه شبيه بالاستثناء وهو لا يقبل التعليل
لانه عدم بالعدم الاصلي اذ به تبين ان المستثنى لم يدخل تحت
حكم العام لا انه دخل ثم خرج والعدم لا يقبل التعليل لتعدية
الحكم الثابت في الاصل الى الفرع فالعدم ثابت كيف

يتعدى

يتعدى فوقع الشك فيه ايضا فباعتبار الصيغة واحتمال
التعليل لا يبقى العام حجة وباعتبار حكمه يبقى موجبا قطعا
فقلنا يبقى حجة ولا يكون قطعيا فان قيل ينبغي ان يكون العام
موجبا قطعيا فيما بقي تحته اذا كان المخصوص معلوما كما قلتم
في التخصيص العقلي قلت بينهما فرق لان موجب العقل
لا يختلف فيكون معلوما بخلاف موجب التعليل لاحتمال ان يكون
العلة غير الوصف الذي جعل علة فان قلت دليل الخصوص
لما شابه الناسخ والاستثناء وهما لا يقبلان التعليل
فدليل الخصوص لنفسه كيف يقبله قلت المانع في الاستثناء
عدم استقلاله وفي الناسخ عدم خلوصه من منع المعارضة
اذ لو علل صار القياس معارضا للنص وفي دليل الخصوص
لم يوجد المانع فاحتمل التعليل فصار كما ان صار دليل
الخصوص على القول الاول الذي اعتبر فيه الشبهان جميعا
وهو المختار اي مختار فخر الاسلام نظير هذه المسئلة
ما اذا باع عبدين بالف على انه بالخيار في احدهما بعينه
وسمى ثمنه اي فصل ثمنه صح البيع ويلزم العقد في الذي
لا خيار له لعدم جهالة المبيع والثمن فان قلت كان ينبغي
ان يفسد هذا البيع لانه جعل قبول العقد فيما فيه خيار الشرط
فاسدا فيما لا خيار فيه كما جعل ابو حنيفة في بيع الحر والعبد

عند تفصيل الثمن قبول العقد في الاخر شرطا فاسدا لقبوله
في العبد فان الاخر لم يكن محلا للبيع واشتراط قبوله لم يكن
من مقتضيات العقد فكان شرطا فاسدا وفي مسئلتنا العبد
الذي فيه الخيار داخل تحت العقد فكان اشتراط القبول فيه
اشتراطا في البيع فلا يمنع صحة العقد فان قلت لم لم يجعل
ابو حنيفة رح كل الثمن مقابلا بالقن كما جعل في جمع
بين من يصح نكاحها وبين من لا يصح نكاحها كما جعل في جمع
بين من يصح نكاحها وبين من لا يصح كل المسمى مهر المن يصح
قلت لان العوض في البيع ينقسم على اجزاء المعوض فلو قلنا
بوجوب كل الثمن بمقابلة القن لتضرر المشتري حيث
لم يرض بالالتزام بهذا القدر من الثمن الا بمقابلة مجموع
المعوض بخلاف النكاح فانه لا يوزع فيه لعدم تجزية
المحل وانما تقابل لها باعتبار المزاحم فاذا لم يصح نكاح
احديهما لم توجد المزاحم فلا ينقسم وجه كون المسئلة نظير
دليل المخصوص ان العبد الذي فيه الخيار داخل في الايجاب
لا في الحكم فمن حيث انه داخل يكون رد البيع بخيار الشرط
تبديلا فيكون كالنسخ ومن حيث انه غير داخل في الحكم
يكون رده بيانا انه لم يدخل فيكون كالاستثناء و
اذا كان له شبهان يكون كالمخصوص الذي له شبه بالناسخ

وشبه

وشبه بالاستثناء فرعاية شبه الناسخ تقتضي صحة البيع
في الصور الاربع لان كلا من العبدين بالنظر الى الايجاب
مبيع بيعا واحدا فلا يكون بيعا بالحصة ابتداء بل بقاء و
رعاية شبه الاستثناء اعني كونه محل الخيار غير داخل
في الحكم تقتضي فساد البيع في الصور كلها لوجود الشرط
الفاسد وهو جعل ما ليس بمبيع شرطا لقبول البيع فعملنا بـ
الشبهين فقلنا انه علم محل الخيار وثمنه صح البيع لشبه الناسخ
وان جهل احدهما لا يصح لشبه الاستثناء قيد بقوله بعينه
وسمى ثمنه لانه اذا عدم القيدان او وجد تفصيل الثمن ولم
يوجد تعيين من فيه الخيار او بالعكس لا يصح لجهالة المبيع
او الثمن ففي هذه الصور الثلث عملنا بشبه الاستثناء ففي
الصورة الاولى يصير المبيع والثمن مجهولين لانه باشتراط
الخيار كانه استثنى احد العبدين من العقد باعتبار
حكمه بحصته من الثمن فيصير كانه قال بعت هذين العبدين
بالف الا احدهما بحصته من الالف وذلك باطل فكذا هذا و
في الصورة الثانية يصير المبيع مجهولا فيصير كانه قال بعت
هذين العبدين بالف الا احدهما بخمسمائة وفي الثالثة
يصير الثمن مجهولا وجهالة الثمن ابتداء تمنع صحة العقد
ويصير كانه قال بعتهما بالف الا هذا بحصته من الالف وانما

اعتبر شبه الاستثناء فيهما دون غير الناسخ لانه لو اعتبر
شبه الناسخ فيهما فسد شرط الخيار لانه يكون كالناسخ
المجهول والناسخ المجهول يسقط بنفسه ويبطل واذا بطل
شرط الخيار يلزم العقد في العبدين وهو خلاف المقصد
فان قلت جهالة الثمن طارئة بعد صحة التسمية فكان
ينبغي ان يجوز البيع كما في بيع القن مع المدبر قلت محل
الخيار لا يدخل تحت الحكم فيصير الثمن مجهولا في الابتداء
بخلاف المدبر فانه يدخل في العقد والحكم جميعا لانه قابل
له بقضاء القاضي ثم يخرج فحدث جهالة الثمن وقيل انه
اي العام المخصوص يسقط الاحتجاج به اي لا يكون موجبا
للحكم اصلا بل يوجب التوقف الى البيان سواء كان
المخصوص معلوما كقوله تعالى اقتلوا المشركين ولا تقتلوا
اهل الذمة او مجهولا كما لو قال اقتلوا المشركين ولا
تقتلوا بعضهم هذا هو القول الثاني وهو مذهب الكرخي
وابن ابان كما في الاستثناء المجهول يعني تمسكوا بان دليل
الخصوص شبيه الاستثناء لان كل واحد منهما اي من الاستثناء
ودليل الخصوص بيان انه لم يدخل تحت الجملة قالوا انما
كان دليل الخصوص مجهولا لجهالته توجب جهالة الباقي
وان كان معلوما يكون معلوما لاستقلاله وكون

الاصل

الاصل في النصوص التعليل فلا يدري كم فرد من افراد
العام خرج بالتعليل فيبقى الباقي مجهولا ايضا فصار اي
دليل الخصوص على هذا القول كالبيع المضاف الى حر
وعبد بثمن واحد فانه باطل لان الحر لم يدخل تحت
الايجاب لكونه غير مال فصار العقد واردا على العبد
ابتداء بالحصة فانه يقسم الالف على قيمة العبد المبيع
وقيمة الحر ان يفرض عبدا وهو باطل لجهالة الثمن
وقت البيع قيد بقوله بثمن واحد لانه لو فصل الثمن بان
قال بعتهما بالف كل واحد منهما بخمسمائة صح في العبد عندهما
خلافا لابي حنيفة وقيل انه اي العام بعد الخصوص يبقى قطعيا
كما كان قبل الخصوص من كونه او ظنيا على اختلاف
المذهبين اعتبارا بالناسخ لان كل واحد منهما اي دليل
الخصوص والناسخ مستقل بنفسه بخلاف الاستثناء فانه
غير مستقل بمنزلة وصف غير قابل للتعليل ثم الدليل ان كان
مجهولا يسقط بنفسه لان المجهول لا يصلح ان يكون معارضا
للمعلوم فيبقى العام على ما كان قبل الخصوص وان كان معلوما
لم يكن محتملا للتعليل كما ان الناسخ ليس بمحتمل له فصار كما
اذا باع عبدين بثمن واحد وهلك احدهما قبل التسليم الى
المشتري يبطل البيع في الهالك لتعذر التسليم ويصح في الحي

بخصته لان الجهالة بانه عارض مكان كالنسخ لان هلاك
احد البدلين بعد تمام العقد ناسخ للبيع فيه لانه يرفعه
بعد ثبوته كما ان الناسخ يرفع المنسوخ بعد ثبوته والقول
الرابع وهو مذهب عامة الاصوليين ولم يذكره المصنف
هو ان دليل الخصوص ان كان مجهولا فكما قاله الكرخي وان
كان معلوما فكالاستثناء والاستثناء لا يقبل التعليل
فكذا دليل الخصوص فبقي العام على ما كان عليه من القطع و
الجواب في كلا الفريقين ان ما ذكرتم الحاقا باحد الشبهين
واهمالا للآخر وليس احد الشبهين اولى من الآخر فالعمل
بكليهما اولى وعن الرابع بان الاستثناء انما لا يقبل التعليل
لكونه غير مستقل بخلاف المخصص والعموم اما ان يكون
بالصيغة والمعنى اي يكون اللفظ مجموعا والمعنى مستوعبا
او بالمعنى لا غير اي يكون اللفظ مفردا موضوعا للجمع كرجال
مثال العام صيغة ومعنى وكذا نساء وان لم يكن من لفظه مفرد
سواء كان جمع قلة او كثرة معرفا او منكرا وهو مختار
فخر الاسلام وتبعه القاضي الا ان العموم في القلة
من الثلثة الى العشرة وفي الكثرة منها الى الكل فان قلت
العام عندك قطعي الدلالة فيما يتناوله اذا لم يوجد
المخصص والجمع المنكر يحتمل لكل واحد من الجموع من الثلثة

الى غير

الى غير النهاية فلا يحصل القطع بالحكم فيما يتناوله لانه ليس
شاملا للجميع فضلا عن القطع وايضا كل عام يحتمل التخصيص
والاستثناء وهذا ليس كذلك قلت لانه عدم تناوله بل هو
محمول على الجميع عند عدم المانع سلمنا ذلك لكن القول بكونه
قطعي الدلالة انما يكون في العام المتفق عليه وهذا عام
مختلف فيه فلا يكون موجبه قطعيا كموجب العام الثابت
بطريق الاحاد وقد صرح الامام فخر الاسلام بان الجمع
المنكر يحتمل التخصيص الى الثلثة وكذا قال الزمخشري في
الا بمعنى الصفة انه يجوز الاستثناء في الجمع المنكر وقوم
مثال للعام بمعناه وصيغته مفرد ولهذا يثنى ويجمع و
يقال قومان واقوام فان قلت لفظ الجمع يثنى ويجمع
فيقال رجالان ورجالات قلت هذا شاذ وهو مراده
ان القوم يثنى ويجمع من غير شذوذ وهو متناول لجميع
احاده لا لكل واحد فلو قال القوم الذي دخل هذا الحصن
فله كذا فدخل واحد لم يستحق شيئا فان قلت اذا لم يتناوله
فكيف يصح الاستثناء بالواحد من القوم في قولك جاءني القوم
الا زيدا قلت من حيث ان معنى المجموع لا يتصور بدون كل
واحد حتى لو كان الحكم متعلقا بالمجموع من غير ان يثبت لكل
فرد لم يصح استثناء الواحد عنه كما في قولك يطيق اخذ هذا

ثم بحث

بهذا الجمع القوم الا زيدا وبهذا يصح كما ان يقال عند عشرة
الا واحدا ولا يصح العشرة زوج الا واحدا اذ ليس
الحكم على الآحاد بل على المجموع ومن ثم ما يحتملان العموم
كما اذا قلت في الشرط من زارني فله درهم وكل من زارني
يستحق العطاء واذا قلت في الاستفهام من في هذه الدار
فيقال زيد وبكر وخالد ويعد من فيها الى آخرهم واذا
قلت في الخبر اعطي من زارني درهما يستحق كل من زاره
العطية والخصوص في بعض مواضع الخبر كما اذا قلت
زرت من اكرمني وتريد واحدا بعينه هكذا فسره بعض
الشراح وللقائل ان يقول من قد يكون خاصا اذا كان
للشرط كما في قوله من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل
كذا على ما نقل من السير الكبير والاولى ان يقال احتمال العموم
والخصوص ثابت في الجميع اما في الخبر فظاهر واما في الشرط
فلما نقلنا من المسئلة واما في الاستفهام فلان المستفهم
يقول من في الدار يريد واحدا والاصل فيها العموم
يعني الكثرات يعني في استعمالاتها العموم ثم في ذوات
من يعقل يعني وضع من لان تستعمل في ذوات من يعقل
لقوله عم من قتل قتيلا فله سلبه فان قلت يحتمل ان
يكون عاما العموم صفة وهو القتل قلت انه خرج

من الاجتهاد

من الاجتهاد وبعضا معين لم يكن من اهله وقيل لجواز
مرهم انها العموم كما اي كما وضع ما لان يستعمل في ذوات
ما لا يعقل حتى لو قيل ما في الدار كان الجواب بما يقال له
شاة او فرس ولا يصح ان يقال رجل او امراة فان
قلت اذا كان من يحتملان في وما في المعنى الموضوع
لهما قلت وصفا مبهما في ذوات من يعقل وما لا يعقل
وهذا المبهم لا وجود له في الخارج الا في ضمن خاص
او عام واذا قال من شاء من عبيدي العتق فهو حر فشاؤوا
عتقوا هذا متفرع على كون من عامة فان قلت كلمة من
عامة وكلمة من في قوله عبيدي قرينة الخصوص لانه
للتبعيض فكان ينبغي ان يعمل بهما كما عمل بهما ابو ح
في قوله من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه وقال لا
يكون له ان يعتق الكل بل يعتقهم الا واحدا قلت
كلمة من في قوله من عبيدي للبيان دون التبعيض لانه
لما اكد العموم باضافة المشيئة الى عام صار ذلك
دليلا على انه لم يرد بهذه الكلمة التبعيض فحمل على البيان
بخلاف قوله من شئت من عبيدي لان المشيئة اضيف
الى خاص فلا تدل على تاكيد العموم فوجب العمل بهما
كذا قاله الشراح لكنه ليس بصحيح لان قوله تعالى من شاء

الله بخلقه عام مع ان المشيئة مسندة الى خاصة وهو الله تعالى
قيل الاول ان يقال في الفرق ان من يحتمل التبعيض و
البيان والتبعيض متيقن على التقديرين فمن من شاء من عبيدي
لما آج امكن القول بعموم من وبتبعيض من وان كانت للبيان
لانه علق عتق كل واحد بمشيئة مع قطع النظر عن الغير
كان لكل من شاء العتق بعضا من العبيد بخلاف من شئت
من عبيدي لان المخاطب لو شاء عتق الكل سقط قيد التبعيض
بالكلية فان قلت هذا ظاهر على تقدير تعلق المشيئة بالكل
دفعة واما على تقدير الترتيب ففيه اشكال لانه يصدق
على كل واحد انه شاء المخاطب عتقه حال كونه بعضا
من العبيد قلت تعلق المشيئة بالكل على الانفراد امر خفي
لا اطلاع عليه والظاهر انه تعلق المشيئة بالكل وتفصيله
ان يقول البعضية التي يدل عليها من هي البعضية المجردة
المنافية للكل لا البعضية التي هي اعم من ان يكون في ضمن
الكل وبدونه وح لا نم ان التبعيض متيقن وان قال
لامته ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة فولدت غلاما
وجارية لم تعتق لان الشرط ان يكون جميع ما في البطن غلاما
وهذا متفرع على كون ما عامة فان قلت على هذا ينبغي من قوله
تعالى فاقرؤوا ما تيسر من القرآن وجوب قراءة جميع ما تيسر

وليس كذلك

باطل

٧٥

وليس كذلك قلنا بنى الامر على التيسير دل على ان المراد
ما تيسر بصفة الانفراد لانه عند الاجتماع ينقلب متعسرا
وما تجيء بمعنى من كما في قوله تعالى والسماء وما بناها اي
ومن بناها مجازا واليه اشار صاحب التسهيل بقوله وما
في الغائب لما لا يعقل والقلة علاقة الحقيقة وكذا من
تجيء بمعنى ما كما في قوله تعالى فمنهم من يمشي على بطنه وقد
ما في صفات من يعقل هذا بيان مواضع استعمال ما
ايضا كاستعماله في ذوات من لا يعقل يقول ما زيد
فيقال في جوابه الكريم او العالم وكل للاحاطة على
سبيل الافراد كلمة كل عامة بمعناها دون صيغتها
بمعنى يراد كل واحد من افراد النكرة التي اضيفت اليها
كل كانه ليس معه غيره فيتناول كل فرد على الاصالة و
هي تصحب الاسماء لانها لازمة للاضافة والمضاف اليه
انما يكون اسماء فيعمها اي الاسماء ولهذا ان قال كل
امراة اتزوجها فهي طالق يعم الافراد وحينئذ تتزوج
كل امراة ولا تعم الافعال حتى لا يقع الطلاق في المرة
الثانية على امراة واحدة فاذا دخلت كلمة كل على المنكر
اوجبت عموم افراده كما قلنا فاذا دخلت على المعرف
اوجبت عموم اجزائه حتى فرقوا بين قولهم كل رمان

مطلب واذا دخلت كل على المنكر اوجب عموم افراده

ماكول وكلا الرمان ماكول بالصدق اي يصدق الاول
لان جميع افراده ماكول والكذب اي يكذب الثاني اذ قشره
غير ماكول ولهذا قال في الجامع الكبير لو قال انت طالق كل
تطليقة يقع الثلث ولو قال كل التطليقة يقع واحدة
واذا وصلت بما اي كلمة كل بكلمة ما اوجبت عموم الافعال
لان كلا لازم الاضافة والفعل لا يقع مضافا اليه
فيدخل ما المصدرية ليصح ان يكون مضافا اليه و
يكون المصدر بمعنى الوقت نفي قولنا كلما تزوجت
امرأة فهي طالق كل وقت يقع التزوج منه فتطلق في
كل التزوج ولو بعد زوج آخر وثبتت عموم الاسماء
فيه اي في كلما ضمنا كعموم الافعال في كل اي كما ثبت
عموم الافعال ضمنا في كل في ضمن ثبوت عموم الاسماء مقصودا
وكلمة الجميع وهو في العام معنى توجب العموم اي توجب
احاطة الافراد على سبيل الاجتماع دون الانفراد
حتى اذا قال جميع من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل
كذا وفي الملون بالنفل بفتحتين ما ينفله الامام الغازي
اي يعطاه زائدا على سهمه فدخل عشرة ان لهم نفلا
واحدا بينهم جميعا اي يكونون مشتركين فيه وان دخل
فرادى كان النفل للاول لان الجميع ان استعار بمعنى الكل

لان كلا

لان كلا منهما للاحاطة والشمول فيعمل بمعنى الكل عند تعذر
العمل بحقيقته فلا يستحقه الجماعة بالدخول اولا فالواحد
اولى لانه الجزء وفيه اي في هذا الجواب اعترض عليه بان في ذلك
جمعا بين الحقيقة والمجاز لانهم لو دخلوا معا استحقوا
النفل على الحقيقة ولو دخلوا فرادى استحق الاول
منهم على المجاز واجيب عنه بانه ليس المراد كليهما بل
احدهما لان الشرط وهو الدخول اولا ان يوجد الا في
واحد او اكثر فان وجد في اكثر يعمل بحقيقة الجميع و
ان وجد في واحد يعمل بمجازه وانما يلزم الجمع ان لو
تصور اجتماعهما ولقائل ان يقول امتناع الجمع انما هو
بالنظر الى الارادة دون الوقوع ليصح الحمل تارة على
حقيقة الجميع واخرى على مجازه ولا معنى للجمع في الارادة
الا ان يثبت الحكم على تقدير وقوع كل واحد وههنا
كذلك فالاولى ان يقال الجميع ههنا ليس في معناه الحقيقي
للقرينة المانعة عن ذلك وهو ان هذا الكلام ذكر
للتشجيع على الدخول اولا وليس مستعارا بمعنى كل حتى
يستحق كل واحد كل النفل عند عدم الاجتماع لعدم القرينة
على ذلك بل هو مجاز عن السبق في الدخول واحدا كان
او جماعة فيكون للجماعة نفل واحد كما للواحد على العموم

لانه للحلالة
للتشجيع بيان

بعموم المجاز وفي كلمة كل يعني اذا قال كل من دخل هذا الحصن
اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة يجب لكل رجل تمام النفل
التام لانها للاحاطة على سبيل الافراد فاعتبر كل واحد
من الداخلين كانه ليس معه غيره وهو اول من تخلف عن
الناس ولم يدخل فلو دخل عشرة افرادا كان النفل به في نسخة
للاول خاصة لانه الاول من كل وجه فسقطت عن كلمة
كل الاحاطة لانها يحتمل الخصوص وفي كلمة من يعني اذا
قال من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة
بطل النفل لان الاول اسم لفرد سابق فلما قرن بمن
سقط العموم لان الاول محكم للفرد وان بقي محتمل
المحتمل على المحكم فلم يجب النفل الا لواحد متقدم ولم
يوجد فيبطل فان قلت في صورة كل من دخل اعتبر
كل من الداخلين اولا بالنسبة الى من يخلفه لم لم يعتبر
هكذا في صورة من دخل قلت لان في قوله من دخل [illegible]
الاول على معناه الحقيقي وفي صورة كل من دخل لم يكن
لان لفظ كل دخل على من فاقتضى التعدد فلا ضافة اليه
والاول الحقيقي لا يكون متعددا فيراد معناه المجازي
وهو ان يتقدم بالنسبة الى المتخلف فان قلت هذا
يقتضي انهم اذا دخلوا افرادا يستحق كل منهم النفل

لدخوله

حمل ممكن

مطلب في يبطل النفل

لدخوله تحت عموم هذا المجاز قلت فيه عدم المسبوقية
بالغير مراد في ضمنهم افرادا فلا يصدق الا على الاول
خاصة والنكرة في موضع النفي تعم لما فرغ عن بيان العام
وضعا شرع في بيانه بدليل خارج والعموم يكون تارة
على سبيل الوجوب وذلك اذا دخل النفي عليها وتضمن
من الاستغراقية نحو لا رجل في الدار فانه لنفي الجنس
وتارة على سبيل الجواز وذلك اذا لم يتضمن من الاستغراقية
ويكون لنفي واحد من الجنس وهذا القسم تارة يعم
كما في قوله تعالى لا بيع فيه ولا خلة فيمن قرا بالرفع
فانه عام وتارة لا يعم كما في قولك ما رايت رجلا بل رجلين
والدليل عليه الاجماع على ان كلمة لا اله الا الله كلمة
التوحيد وانما صح ذلك اذا كان نفي النكرة للعموم و
وقوع قوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى
نورا ردا لما قال اليهود ما انزل الله على بشر من شيء ولو لم
يكن هذا الكلام مفيدا للعموم والسلب الكلي لما كان
الايجاب الجزئي ردا عليهم لان السلب الجزئي لا ينافي
الايجاب الجزئي وفي الاثبات تخص لان النكرة تدل
على فرد ولم يقترن بها ما يوجب العموم لكنها اي النكرة
المثبتة مطلقة قيل المطلق هو الدال على الماهية

مطلب النكرة في موضع النفي تعم

من غير دلالة على الوحدة والكثرة والنكرة دالة على
الوحدة فلا يكون مطلقة قلنا لا فرق بين المطلق
والنكرة في اصطلاح الاصوليين وتمثيلهم المطلق
بالنكرة في كتبهم مشعر بعدم الفرق بينهما وعلى تقدير
الفرق يمكن ان يقال لم يرد المص بالمطلق ههنا ما هو
المصطلح لانه صار لقبا مخرج عن الوصفية بل اراد
من المطلقة ما يرادف النكرة وهو الدال على فرد غير معين
وعندي ان فيه نظر ولقائل ان يقول نقل عن الشافعي
في اصول الامام الكرار انه مشتمل على المصدر وهو نكرة
في موضع الاثبات وهو يوجب الخصوص على اصول
العموم ونقلوا عنه ههنا انها يوجب العموم فان صح
النقلان تنافيا والا كذب احدهما تمسك بقوله تع
انما قولنا لشيء اذا اردناه فان الشيء مثبت شامل
لجميع الاشياء لشمول قدرة الله جميعا جوابه انها
في قوة النفي والاثبات معناه ليس قولنا لشيء اذا
اردنا ايجاده الا قولنا كن وما قاله بعض الشارحين
من ان في المطلق عاما على اصطلاح المنطقيين فظن
علاؤنا انه اراد به اصطلاح الاصوليين وشنعوا
عليهم فلا يخفى ضعفه حتى قال بعموم الرقبة المذكورة

في الظهار

في الظهار اي في كفارة الظهار في قوله تعالى فتحرير رقبة خصت
منها الذمية والمجنونة والعمياء والمدبرة بالاجماع ولولا انها
عامة لما خصت فتخص الكافرة منها بالقياس على كفارة القتل
قلنا ان اردت من العموم انها صالحة لتحصيل البدل فلا
نزاع فيه وان اردت التناول على سبيل الاجتماع فهو
فاسد اذ لو كان كذلك لزم ان لا يخرج عن العهدة الا باعتاق
كل الرقاب واما عدم جواز الذمية فيحتمل ان لا يكون باعتبار
التخصيص بل باعتبار ان الرقبة اسم للبنية كما خلقها
الله تعالى كذا في الصحاح فلم يتناول الزمنة واما عدم جواز
المدبرة فلان الملك فيها ناقص اعترض عليه مذهب الامام
الغزالي ان اسم الرقبة يطلق على المعيبة كاطلاقه على السليم
ولو كان اسم الرقبة للمعيبة مجازا لكان تسميتنا اياها
مجازا وبانهم اجازوا مقطوع اليد في التكفير ولم يجيزوا
الاخرس وكيف يرجوا الخلاص من هذا الخبط ذو فهم
الى هنا كلامه ويمكن ان يجاب عن الاول بان مرادهم من ذلك
انها حقيقة في الكامل مجاز في القاصر بل هي حقيقة فيهما
الا ان تناوله الكامل مقتصر عليه من جهة ان المطلق
ينصرف الى الكامل مجاز وعن الثاني ان فائت جنس المنفعة
وهو البطش معدوم من وجه فتناوله المطلق ومقطوع

ليس بغاية جنس المنفعة بوجود احديهما حتى لو قطعتا لا يجوز
بخلاف الاخرس فانه فايت جنس

مطلب واذا وصفت النكرة بصفة عامة تعم

اليد جنس المنفعة وهو التكلم فلا يندرج تحت المطلق
واذا وصفت النكرة في موضع الاثبات بصفة عامة تعم
فان قلت مقتضى الوصف التخصيص والتقييد سواء كان
في النفي او الاثبات فان قولك رايت رجلا عالما اخص
من قولك رايت رجلا فكيف عمت بالصفة قلت المراد
العموم في الجملة وذلك لانا في الخصوص بوجه فان النكرة
الموصوفة خاصة بالنسبة الى المطلق الذي لا يكون فيه
ذلك القيد عام في افراد ما يوجد فيه ذلك القيد فعموم
الصفة جهة اتصاف كل فرد من افراد نوع الموصوف بها
من غير ان يختص بواحد فان قلت لم جعل الموصوف عاما
بعموم الصفة ولم يجعل الصفة خاصا بخصوص الموصوف
قلت ان هذا اولى لان الموصوف اصل والصفة تابعة قلت
الموصوف خاص لكنه قابل للعموم بقرينة وهو محتمل له
والصفة محكمة وكونها عامة نص فحمل المحتمل على المحكم اولى ولقايل
ان يقول الاكمل اخرج الاسلام عموم المعاني وجعل النكرة عامة
بصفة عامة فوقع فيما هرب منه وذكر في شرح المغني
للهندي ان عموم النكرة الموصوفة بصفة عامة على سبيل
البدل دون الشمول الى هنا كلامه وفيه نظر لان عموم
البدل للنكرة حاصل قبل الاتصاف بها فلو كانت بها

كذلك

كذلك لكان الوصف لغوا ولكنه عام بالاتفاق كقوله
والله لا اكلم احدا الا رجلا كوفيا فان له ان يتكلم بجميع
رجال الكوفة ولو قال الا رجلا بدون الصفة فله ان
يكلم بواحد سواء كان من الكوفة او غيرها حتى لو تكلم باثنين
يحنث والله لا اقربكما الا يوما اقربكما فيه فانه لم يصر
موليا لان المستثنى يوم وقع فيه ويكون القربان في كل
يوم ولو قال الا يوما بدون الصفة يصير موليا بعد القربان
مرة واحدة بعد غروب الشمس من ذلك اليوم قيد الصفة
بكونها عامة لانها لو كانت خاصة كما اذا احلف ليس
الا رجلا ادا واحده قبل كل احد فان يكون النكرة
عامة لان هذا الوصف لا يصدق الا على فرد واحد اعلم
ان هذا الاصل اكثري الوقوع بحسب اقتضاء المقام والا
فان النكرة قد تعم بدون الصفة كما في قولك تمرة خير
من كسيرة وقد تخص بالصفة كما اذا قال والله لا تزوج
امراة كوفية بتزوج امراة واحدة وقيل قولك
لقيت رجلا عالما قيل هذا الحكم مخصوص بالاستثناء في النفي
ويكفيه ان دون ماعداهما وجه عمومها بعموم وصفها
ان النكرة اذا كانت موصوفة فالاستثناء يكون بصفة
النوع واذا كانت غير موصوفة فالاستثناء يكون باسمه

والله لا اضرب الا رجلا ولد لا نفع

يتناول واحدا او لهذا اي ولكون النكرة تعم بالصفة
العامة قال علماؤنا اذا قال اي عبيدي ضربك فهو حر
فضربوه جميعا او متفرقا انهم يعتقون عليه ولو قال
اي عبيدي ضربته فهو حر وضرب المخاطب الجميع مرتبا
عتق الاول لعدم المزاحم او دفعة عتق واحد منهم
وخيار المولى في تعيينه المراد من النكرة ههنا ما فيه
ابهام اعم من النكرة الصناعية ومن المعرفة الغير المعينة
كقولهم المراة التي اتزوجها طالق وجه الفرق انه اي اي
وصف في الاول بالضرب وهو عام وفي الثاني قطع عنه
الوصف لان الوصف انما اضيف الى المخاطب لا الى
النكرة التي تتناولها اي وهذا الفرق مشكل لانه
ان اريد بالوصف النعت النحوي فلا نعت في
الصورتين لان الجملة صلة او فعل شرط لا نعت
النحاة ان اي ههنا موصولة او شرطية وان اريد
الوصف من جهة المعنى فهو موصوفة في الصورتين
لانها كما وصفت في الاول بالضاربية للمخاطب
وصفت في الثانية بالمضروبية له والقول بان الاول
وصف والثاني قطع عن الوصف تحكم الا ان يقال ان يوما فيما
اذا قال والله لا اقربكما الا يوما اقربكما فيه عام بعموم

الوصف

معا بيانا

الوصف مع انه مسند الى ضمير المتكلم دون يوم اجاب عنه
صاحب الكشف بان الضرب قايم بالفاعل فلا يقوم بالمضروب
لامتناع قيام الوصف بشخصين والمفعول به فضلة
يثبت ضرورة فيتقدر بقدرها فلا يظهر اثره بالتعميم
بخلاف المفعول فيه فانه صرح به وقصد وصفه بصفة
عامة جمع ما بين الفعل والزمان من التلازم ولقايل
ان يقول الضرب صفة اضافية لها تعلق بالفاعل وبهذا
الاعتبار وصف له وتعلق بالمفعول به وبهذا الاعتبار
وصف له ولا امتناع في قيام الاضافات بالمتضايفين و
المتعدي يحتاج الى المفعول به في التعقل والوجود والى
المفعول فيه في الوجود واتصاله بالاول اشد والفاعل
ايضا ضروري لا ~~ينافي التبسيط ولو سلم فالمنافي للنفي~~
~~ضرورته~~ فينبغي ان لا يظهر في التعميم وكونه غير فضلة
لا ينافي الضرورة بل يؤكدها ويمكن ان يقال ان الفرق انما
ثبوت هذا العموم ليس بوضعي بل مستفاد من خارج
وفي الصورة الاولى لما علق عتق كل احد على ضربه
توفر الداعي لان الطبيعة مجبولة على الخلاص عن الرقبة
فاعتبر العموم وفي الصورة الثانية لما علق العتق بضرب
المخاطب والانسان قلما يستوي في ارتكاب مال الغير على

اللزوم بل يبقى واحدا لحاجته الاصلية الى ذلك و
الآن ما يحول على الانسان لان اصله التراب وفيه
يبس وقبض والله تعالى اعلم وكذا اي كالوصف
العام في افادة العموم اذا دخلت لام المعرفة فيما
لا يحتمل التعريف بمعنى العهد اوجبت العموم اي
عموم الجنس هو مختار صاحب التقويم فخر الاسلام
فيحتمل الكل والادنى بطريق الحقيقة لوجود الحقيقة
فيه لكنه عند الاطلاق ينصرف الى الادنى لتيقنه و فيهما
يحتمل الكل بدليله فاذا حلف لا اتزوج النساء
حنث بتزوج امرأة اعترض عليه بانه يلزم ان
لا يصح الاستثناء في الرجال واللازم منتف اجماعا
وبان كلهم في قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم يلزم
ان يكون بيان تغيير لاحد المحتملين وقد اجمعت
الائمة انه تاكيد وبان المعرف باللام ان كان عاما
ينبغي ان يتناول الكل عند الاطلاق محتملا لما دونه
كما هو موجب سائر الفاظ العموم وان لم يكن عاما
لا يصح عده في دلائل العموم قال الشيخ عبد العزيز
لم يتضح لي سر هذه المسئلة واختار قول جمهور
الاصوليين وعامة اهل اللغة وهو انها تفيد عموم

الاستغراق

الاستغراق سواء كانت داخلة على المفرد او الجمع
لان اللفظ الذي يدخل عليه اللام دال على الماهية
بدون اللام فحمل اللام على الفائدة الجديدة اولى
من حمله على تعريف الجنس والفائدة الجديدة اما تعريف العهد
او استغراق الجنس فتعريف العهد اولى من الاستغراق
لانه اذا ذكر بعض افراد الجنس خارجا او ذهنا فحمل اللام
على ذلك البعض اولى من حمله على جميع الافراد لان البعض
متيقن واذا لم يحتمل العهد فالاستغراق متيقن ولهذا حمل
اللام في قوله تعالى السارق والسارقة وقوله تعالى ان الانسان
لفي خسر على الاستغراق بالاجماع الا ان يدل القرينة على ان
اللام لتعريف الماهية كما في قولنا الانسان حيوان ناطق
او على ان البعض مراد كما في قوله لا اتزوج النساء
لان الحال تدل على ان تزوج نساء العالم غير ممكن فيصرف
الى الاقل المتيقن مع سقوط اعتبار الجمعية اذا دخلت
اللام على الجمع عملا بالدليلين بمعنى لو بقي الجمع على جمعيته
يبطل معنى التعريف بالكلية اذ لا عهد في اقسام الجموع
ليحمل اللام عليه ولا يمكن حمله على تعريف الماهية لان الجمع يحمل
وضع للافراد لا للماهية فيحمل على الجنس مجازا لان اللام
للتعريف والعمل بلام الجنس لم يلغ المعنى كقوله تعالى لا يحل

بحمل اسفارا افاد ان على الجنس لم يبطل معنى الجمعية بالكلية
اذ في الجنس معنى الجمع من وجه وان لم يكن مقصودا لان كل
جنس له افراد خارجا او ذهنا وكان اعتبار الجنس اولى
لان فيه عملا بالمعنيين فيحنث بتزوج امراة اذا حلف
لا اتزوج النساء فان قلت لم لم يجعل اللام لاستغراق
المجموع قلت لو حمل عليه لكان اقل افراده ثلثا ولا يتناول
الواحد والاثنين وليس كذلك لان عدم الحل في قوله تعالى
لا يحل لك النساء لا يختص بالجمع بل يتناول الواحد فعلم
ان عمومه عموم الجنس والنكرة اذا اعيدت لما ذكر النكرة
وافادتها العموم اردفه بالمشتهر من ان النكرة اذا اعيدت
معرفة كانت الثانية عين الاولى كقوله تعالى انا ارسلنا
الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول فاذا اعيدت
نكرة كانت الثانية غير الاولى لانها لو انصرف الى الاولى
لتعينت نوع تعين فلا يبقى نكرة والغرض خلافه كاليسرين
في قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا والمعرفة
اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى كالعسر
فيه وهو معنى قول ابن عباس رضي الله عنه لن يغلب عسر يسرين
قال فخر الاسلام في جعل الاية من هذا القبيل نظر لانها لا
يحتمل هذا المعنى كما لا يحتمل قولنا ان مع الفارس رمحا ان مع

الفارس

مطلب النكرة اذا اعيدت

الفارس رمحا اي ان يكون معه رمحان بل هذا من باب التاكيد
فان قلت اذا حمل على التاكيد فما وجه قول ابن عباس رض قلت
كانه قصد باليسرين ما في قوله يسرا من معنى التفخيم فيتناول
يسر الدارين وذلك يسران في الحقيقة واذا اعيدت نكرة كانت
الثانية غير الاولى لما ذكرنا انها لو كانت عين الاولى لتعينت
نوع تعين فلا يبقى نكرة والغرض خلافه اعلم ان هذا هو
الاصل عند الاطلاق وخلو المقام عن القرائن والا فقد
تعاد النكرة معرفة مع عدم المغايرة كقوله تعالى وهو الذي في السماء
اله وفي الارض اله وقد تعاد النكرة معرفة مع المغايرة
كقوله تعالى وهذا كتاب انزلناه الى قوله ان تقولوا انما انزل
الكتاب على طائفتين من قبلنا وقد تعاد المعرفة معرفة
مع المغايرة كقوله تعالى وهو الذي انزل عليك الكتاب بالحق
مصدقا لما بين يديه من الكتاب وقد تعاد المعرفة نكرة مع
عدم المغايرة كقوله تعالى انما الهكم اله واحد وينتهي الى
الخصوص اي المقدار الذي يصح انتهاء التخصيص اليه نوعان
احدهما الواحد فيما هو فرد بصيغته اي ذلك في العام
الذي يطلق على الواحد وما فوقه كالطائفة ومن وما واسم
الجنس المعرف باللام او ملحق به اي فيما هو ملحق بالعام الذي
صيغته فرد كالمرأة والنساء والرجال ونحوها من الجموع

لان الجنس يطلق على الواحد
حقيقة م

الموف باللام الملحقة باسم الجنس المعدود والثلثة اى
النوع الثالث الثلثة فيما كان جمعا اى لك فى العام الذى
يكون جمعا صيغة ومعنى كرجال وعبيد ونساء او لا معنى
لا صيغة كقوم ورهط فانه يجوز تخصيصه الى ان يبقى الثلثة
لان ادنى الجمع ثلثة باجماع اهل اللغة لانهم اجمعوا على
ان الالفاظ ثلثة اقسام آحاد وتثنية وجمع ولكل واحد
صيغة على حدة وقال بعض اصحاب الشافعى ومالك اقل
الجمع اثنان بقوله تعالى هذان خصمان اختصموا به
ان تعالى المراد طائفتان خصمان اختصموا او قوله عم
الاثنان وما فوقهما جماعة يحمول على المواريث بهذا صحوا
عن تمسكهم بهذا الحديث لان للبنتين فوقهما ان للاختين
حكم الجمع فى الاخوات ولما كان للاختين الثلثان مع
ان قرابتهما قرابة مجاورة فلان يكون للبنتين الثلثان
مع ان قرابتهما قرابة جزئية كان اولى والوصايا كما اذا
اوصى ثوبا على اخوة زيد وكان له اخوان فهو لهما بالاجماع
لان الارث فرض والوصية نافلة وهما بعد الموت فكانت
الوصية تبعا للارث كما ان النوافل تبع للفرايض او على
تقدم الامام لان الامام يتقدم على الاثنين كما يتقدم على
الثلث لاحراز فضيلة الجماعة وانما حمل على ما ذكر لانه عم

مبعوث

[illegible] الثلثان للاثنتين [illegible]

٨٢

مطلب المشترك

مبعوث لتعليم الاحكام لا لبيان اللغة والتقدم سنة كون
المصلين جماعة لا سنة كون المتقدمين جماعة بخلاف الجمعة
حيث شرط الصحة اداها ثلثة سوى الامام بدليل قوله تعالى
فاسعوا الى ذكر الله فلا بد من الذاكر وهو الخطيب وثلثة
سواه بقوله تعالى فاسعوا واما المشترك اى المشترك فيه
لان المفهوم مشتركة والصيغة مشترك فيها فما يتناول
افرادا ارادة منها فردين فصاعدا التناول القرءا فانه
مشترك بين المعنيين المختلفة الحد واحترز به عن العام
على سبيل البدل احترز به عن الشئ فانه يتناول افرادا
مختلفة الحقيقة لكنه على سبيل الشمول من حيث انها مشتركة
فى معنى الشيئية وهو الثابت فى الخارج وله اعتباران
اعتبار من حيث الموجودية واعتبار من حيث اختلاف
الافراد فباعتبار الاول مشترك معنوى وهو مختار فخر
الاسلام وباعتبار الثانى مشترك لفظى كالنور وهو
مختار صاحب التقويم وكذا اللون والحيوان فعلى هذا
يلزم ان يكون المراد من قوله فى العام متفقة الحد واحد
الامرين اما ان يتناول اللفظ افرادا باعتبار معنى و
تلك الافراد متفقة الحقايق او يتناول افرادا باعتبار
افرادا باعتبار معنى وتلك الافراد مختلفة الحقايق كالنور

بضم القاف وفتحها الموضوع للحيض والطهر وحكمه التوقف
فيه اي في المشترك من غير اعتقاد حكم معلوم حتى يقوم
دليل مرجح لاحد معانيه كما في التامل ليترجح بعضه بجهة
للعمل به اي بالمشترك كما تامل علماؤنا في لفظ القرء
فوجدوا دالا على الجمع كما يقال قرأت الشيء اي جمعته
وعلى الانتقال ايضا كما يقال قرأ النجم اذا انتقل وكلاهما
موجود في الحيض لانه هو الدم المجتمع في الرحم ومنتقل
من الطهر الى الحيض لانه هو الاصل والحيض عارض كذا
قاله الشراح ولقائل ان يقول هذا الاستدلال
انما يستقيم اذا كان القرء بمعنى المفعول اما اذا كان
بمعنى الفاعل اي الجامع فالامر على العكس لان زمان الطهر
هو الجامع للدم فكان الطهر احق به وكذا الانتقال
كما يكون من الطهر الى الحيض يكون من الحيض الى الطهر
لا يقال ان الطهر اول المنتقل عنه فكان اولى بهذا الاسم
لان المراد من الطهر الشرعي وهو لا يكون اول المنتقل
لتوقفه على الحيض فان قلت اذا ثبت الرجحان من حيث
اصل التركيب لا يكون مشتركا لان المشترك ما لا يكون رجحان
لاحد معنييه على الآخر لغة قلت القرء اسم جامد
ليس بمصدر ولا صفة لانه اسم للدم او الطهر واعتبار
كونه

هم ح

اي القرء

الطهر ح

كونه في الاصل مصدرا او مستعملا في ذي معنى انما يكون با
التامل وهو لا ينافي كون المشترك متساوي الدلالة و
الاولى ان يستدل على كون القرء موضوعا للحيض بقوله تعالى واللائي
يئسن من المحيض لانه نص عند ذكر الخلف اليأس من الحيض
دون الطهر فعلم ان المراد من القرء في الاصل هو الحيض ولا
عموم له اي للمشترك عندنا يعني لا يستعمل المشترك في اكثر
من معنى واحد وقال الشافعي يجوز ان يراد من المشترك كلا معنييه
عند التجرد من القرائن ولا يحمل على احدهما الا بقرينة والعام
عنده قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة
ومحل النزاع ارادة كل واحد من معنييه على ان يكون مرادا
مناطا للحكم واما ارادة كليهما فغير جائز اتفاقا والفرق بينهما
ان في اعتبار المعية يصير كل واحد من معنييه جزء المعنى و
في عدم اعتبارها يصير كل واحد كانه هو المعنى بتمامه فخالفه
قوله تعالى فجزاء مثل ما قتل من النعم فان المثل مشترك بين المثل
صورة وبين المثل معنى وهو المالية فرجح محمد والشافعي
المثل صورة لانه ابعد من المخالفة التي هي ضد المماثلة وابو ح
وابو يوسف رجحا المثل معنى لانه مراد فيما لا مثل له صورة
بالاجماع فلو اريد المثل صورة يلزم تعميم المشترك وهذا
انما يلزم محمدا لا الشافعي فلم يلزمه متمسكا بقوله تعالى

اي مثال العام المشترك

تعالى ان الله وملايكته يصلون على النبي والصلوة من الله
الرحمة ومن الملايكة الاستغفار فتعين ارادة المعنيين
جوابه منع كون الصلوة مشتركا بين الرحمة والاستغفار
لانه لم يثبت عن اهل اللغة بل حقيقة في الدعاء وههنا لم يمكن
ان يحمل على الدعاء فحمل على الاكتفاءات في النبي اظهارا
لشرفه مجازا اطلاقا للملزوم على اللازم اذ الاستغفار العناية
والرحمة يستلزم الاعتناء وما قاله قوام الدين الاتقاني
في شرح المنار بان تقدير الآية ان الله تعالى يصلي وملايكته
يصلون فلا يعم المشترك ففاسد لانه حذف بلا دليل اذ
يصلون لا يصلح ان يكون دليلا على يصلي لانه ليس بمعنى
يصلون ولهذا لا يقال زيد وعمرو يضرب على معنى زيد
يضرب وعمرو يضرب اذا كان المراد من احدهما الضرب
في الارض اي السير ومن الآخر استعمال آلة الضرب
فلنا ان المشترك اما ان يستعمل في المجموع بطريق الحقيقة
او بطريق المجاز والاول غير جائز لانه غير موضوع للمجموع
بالاتفاق ائمة اللغة وكذا الثاني اذ لا علاقة بين المجموع
وبين كل من المعنيين قال صاحب التنقيح لانه يلزم ان يكون
اللفظ مستعملا في المعنى الحقيقي وهو كل واحد منهما و
المعنى المجازي وهو المجموع فان قلت معنى عموم المشترك

انكل

ان كل واحد من المعنيين مراد وموضوع له لا انه جزء من المجموع
من المجموع فلا مجاز فيه قلت الوضع تخصيص اللفظ بالمعنى
بالمعنى بحيث لا يراد غيره عند الاستعمال فاعتبار وصفه
لهذا المعنى يوجب ارادته خاصة واعتبار وصفه للآخر
يوجب ارادته فيلزم ان كلا منهما مراد او غير مراد في حالة واحدة
وهو باطل فلا بد ان يكون بين المعنيين علاقة ويراد احدهما
على انه نفس الموضوع له والآخر ما يناسبه فيكون جمعا بين
الحقيقة والمجاز ولقائل ان يقول الجمع بين الحقيقة و
المجاز جائز عند القائلين بعموم المشترك فلا يكون حجة
عليهم ويقول لكل واحد من المعنيين موضوع له من غير
اشتراط انفراد واجتماع يستعمل تارة في هذا من غير
استعماله في الآخر وتارة مع استعماله فيه والمعنى المستعمل
في الحالين نفس الموضوع له فيكون حقيقة ويقول معنى
تخصيص اللفظ بالمعنى جعل اللفظ منفردا لذلك من بين
الالفاظ كما يقال اياك نعبد معناه نخصك بالعبادة فلا
يوجب ان لا يراد باللفظ الا هذا المعنى واما المؤول فما ترجح
من المشترك بعض وجوهه بغالب الظن الرأي فليس
بصحيح لانهما ليسا بلازمين للمؤول لوجوده بدونهما فانه
الخفي والمشكل والمجمل اذا زال الخفاء عنها بدليل ظني كخبر

مطلب المؤول

الواحد والقياس يسمى مؤولا وكذا الظاهر والنص اذا حملا
على بعض وجوههما بغير الرأي مؤول ليس بلا خلاف مع ان هذين
القيدين منتفيان واجيب عنه بان المراد من المشترك اللغوي
وهو ما فيه خفاء ومن قوله بغالب الرأي ما يوجب الظن
اعم من ان يكون رأيا او خبر الواحد فيدخل جميع اقسامه فيه
وللقائل ان يقول المراد من المشترك الاصطلاحي لان المعرفة
اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاول فيكون
التعريف لنوع من المؤول وهو المأول من المشترك لا المطلق ... الماول
لانه في بيان اقسام النظم صيغة ولغة وما عدا الماول
من المشترك ليس منها لانه تغيرت دلالته الوضعية بالتاويل
فان قوله عم المستحاضة تتوضأ لكل صلوة يدل بالوضع
على وجوب الوضوء لكل صلوة وبالتاويل والحمل على الوقت
تغيرت تلك الدلالة فلا يكون بعد التاويل من اقسام النظم
بخلاف المؤول من المشترك فان القرء بعد ان ترجح ارادة
الحيض منه يكون دالا على الحيض بالوضع كما كان قبله فان
قلت في الماول تبيين المراد بالرأي فكيف يدخل في اقسام
النظم قلت اثر الرأي هنا اظهار المراد من المشترك وبعد
ذلك يضاف الحكم الى النص لا الى الرأي اعلم ان ترجح بعض
وجوه المشترك قد يكون بالتأمل في صيغته كالقرء وجدناه

دالا

قيل

المشترك

دالا على معنى الجمع فجعلناه على الحيض وقد يكون بالنظر الى سباقه
فانا اذا نظرنا الى لفظ ثلثة فوجدناه دالا على عدد معلوم
حملناه على الحيض لئلا ينتقص عنها كما قررناه فيما سبق وقد يكون
بالنظر الى سياقه وهو آخر الكلام كقوله تعالى احلنا دار
المقامة من فضله وقوله تع احل لكم ليلة الصيام الرفث فالاول
من الحلول بدليل دار المقامة والثاني من الحل بدليل الرفث
فان قلت في المؤول لا بد من اعتبار شيء آخر غير الوضع
والنظم مما يكون دلالته على المعنى بالوضع من غير نظر الى امر آخر
قلت لا نم فان وجوه النظم اللاحقة اعم من ان يكون باعتبار
في نفسه او بالنظر الى غيره وحكمه العمل به اي حكم الاول
وجوب العمل به على احتمال الغلط والسهو كمن وجد ماء
فغلب على ظنه طهارته يلزمه التوضؤ به على احتمال الغلط
حتى لو تبين بعد ذلك نجاسته لزم اعادة الصلوة لان
الثابت قبل ان يثبت بالرأي فلا حظ له في اصابة الحق
حقيقة وان ثبت بخبر الواحد فيكون الثابت به ظنيا
لا قطعيا واما الظاهر فاسم لكلام فيه اشارة الى انه
من اقسام النظم لكنه متعلق بالمركب ظهر المراد منه اي
بالكلام اراد بالظهور الظهور اللغوي وهو الوضوح
لئلا يلزم تعريف الشيء بنفسه على ان الظاهر علم فلا يكون

الاول

مطلب الظاهر

المعنى ملتفتا اليه للسامع اذا كان من اهل اللسان
بصيغته اي بسماعها احترز عن الخفي والمشكل فان
ظهور المراد منهما بعد السماع موقوف على الطلب
والتأمل وعن النص ايضا فان الظهور فيه بمعنى من المتكلم
لا بنفس الصيغة كقوله تعالى احل الله البيع وحرم الربوا
فهو الظاهر في الاحلال والتحريم فان قلت كان ينبغي ان
يقول ويكون محتملا للتأويل والتخصيص حتى يخرج عنه
المحكم قلت لم يذكره اكتفاء بذكره في تعريف المحكم وحكمه
وجوب العمل بالذي ظهر منه على سبيل الظن عند بعض
قطعا سواء كان عاما او خاصا
لانه يحتمل المجاز وعلى سبيل القطع عند عامة المتأخرين
اذ لا اعتبار لاحتمال غير ناشئ عن دليل حتى صح اثبات
الحدود والكفارات بالظاهر واما النص فما ازداد
وضوحا على الظاهر بمعنى يفهم معنى لم يفهم من الظاهر بمعنى
من المتكلم اي بان يكون المعنى الزايد غرض المتكلم والكلام
مسوقا له بقرينة لا في نفس الصيغة يعني لا يكون في اللفظ
ما يدل عليه وضعا مثاله قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم
من النساء مثنى وثلث ورباع فهم منه معنى اباحة النكاح
وبيان العدد والكلام سيق للمعنى الثاني يدل عليه سياق
الاية وهو قوله تعالى فان خفتم ان لا تعدلوا فواحدة فالاية

ظاهر

مطلب النص

٨٧

ظاهرة في الاباحة نص في العدد اعلم ان الشراح ذكروا
ان السوق شرط في النص وعدمه شرط في الظاهر وقالوا
في الفرق بينهما لو قيل رأيت فلانا حين جاءني القوم كان
قوله جاءني القوم ظاهرا لكون مجيء القوم غير مقصود بالسوق ولو
قيل ابتداء جاءني القوم كان نصا لكونه مقصودا قال
صاحب الكشف بهذا الكلام حسن لكنه مخالف لعامة كتب
الاصول لانهم ما فرقوا في امثلة الظاهر بين المسوق وغيره
ولو كان عدم السوق شرطا في الظاهر لما غفل عنه الكل
عادة ولتقييد وافق الحد بهذا القيد وقال ايضا وليس
ازدياد النص على الظاهر بمجرد السوق كما ظنوا بل المراد
بازدياد وضوحه ان يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر بقرينة
نطقية تنضم اليه سياقا او سباقا اي بما كلامه والتعاير
ان يقول قوله بمعنى من المتكلم اعم من ان يكون قرينة
نطقية او سوق كلام او غيره ودلالة للعام على الخاص
وايضا لو كان زيادة وضوحه بانضمام قرينة نطقية
تدل على ان قصد المتكلم ذلك المعنى لم يبق محتملا للتأويل
بل هو اخير المجاز لتعيين المراد ح ولانهم انه غفل عنه
الكل فان فخر الاسلام وصاحب المنتخب قالا في الاية
المذكورة نص في بيان العدد لانه سيق الكلام له فهذا

يقتضي ان يكون عدم السوق شرطا في الظاهر والا لما صح
تعليلهما وانما لم يذكروا عدم السوق في الظاهر اعتمادا
على كونه مفهوما في تعريف النص وحكمه وجوب العمل
بما وضح على احتمال تأويل وهو حمل الكلام على غير الظاهر
بحوالة ذلك التأويل في غير المجاز وانما قال في غير المجاز
اشارة الى عدم الانحصار في المجاز بل قد يكون بطريق
التخصيص وغيره وقال ان هذا الاحتمال لا يخرج عن كونه
قطعيا لما ان احتمال الحقيقة في المجاز لا يخرجها عن كونها قطعية
وانما ذكر الاحتمال المذكور في النص دون الظاهر لان
النص لما احتمل ذلك وهو اوضح من الظاهر فلان يحتمل الظاهر
اولى واما المفسر فما ازداد وضوحا على النص على وجه
لا يبقى معه احتمال التأويل سواء كان ذلك لمعنى في النص
بان كان مجملا فلحقه البيان القاطع وهو المسمى ببيان
التفسير او في غيره بان كان عاما فلحقه ما انسد به
باب التخصيص وهو المسمى ببيان التقرير كقوله تعالى فسجد
الملائكة كلهم اجمعون فانه ظاهر في سجود الملائكة و
لكنه يحتمل التخصيص وارادة البعض فبقوله كلهم اجمعون
انقطع ذلك الاحتمال فصار مفسرا فان قلت اذا لم يحتمل
التخصيص وكيف يجوز الاستثناء بقوله الا ابليس قلت

الاستثناء

مطلب النص

لان الملائكة اسم عام

الاستثناء انما يفيد التخصيص لو كان متصلا والاستثناء في الا ابليس
منقطع لانه جني ولكنه يحتمل التأويل وهو الحمل على التفرق
فبقوله اجمعون انقطع ذلك الاحتمال فصار مفسرا كذا قيل
ولقائل ان يقول سوق الكلام لبيان سجودهم فصار نصا
في ذلك لا ظاهرا وحكمه وجوب العمل به قطعا لكنه على احتمال
النسخ فان قلت فمحمد خبر لا يحتمل النسخ لانه يفضي
الى الكذب او الغلط فلا يكون مفسرا قلت المفسر يحتمل
النسخ من حيث هو مفسر وعدم احتمال النسخ انما نشأ من
حيث هو خبر لا من حيث هو مفسر فلا يضرنا في التمثيل كذا
قيل وفيه نظر اعلم ان ظهور المراد على مراتب ظهور
مع احتمال الغير احتمالا بعيدا وظهور معه احتمالا ابعد
وظهور لا احتمال للغير اصلا فالظاهر في المرتبة الاولى
والنص في المرتبة الثانية والمفسر في المرتبة الثالثة
ولا مرتبة فوقها في الظهور والمحكم في هذه المرتبة
الا انه اقوى من المفسر حيث لا يقبل النسخ والتبديل
كما لا يقبل التخصيص والتأويل واما المحكم فما احكم المراد
به عن احتمال النسخ والتبديل حتى احكم معنى امتنع به
فالمستعمل بمعنى ثم انقطاع احتمال النسخ قد يكون لمعنى في
ذاته كالآيات الدالة على وجود الصانع وصفاته

مطلب المحكم

ويسمى محكما لعينه وقد يكون لانقطاع الوحي بموت
النبي عم ويسمى محكما لغيره وحكمه وجوب العمل به من غير
احتمال لما فرغ من بيان كل واحد من هذه الاقسام بين
نظير كل واحد فقال كقوله تعالى احل الله البيع وحرم
الربوا هذا مثال للظاهر والنص فانه ظاهر في الاحلال
والتحريم نص في بيان التفرقة بين البيع والربوا
لان الكفار كانوا يدعون حل الربوا ويقولون
انما البيع مثل الربوا فرد الله تعالى ذلك وقال واحل
الله البيع وحرم الربوا بينهما فرق فسجد الملائكة
كلهم اجمعون مثال للمفسر ان الله بكل شيء عليم نظير
للمحكم ويظهر يعني كل من هذه الاربع موجب للحكم قطعا
لكن يظهر التفاوت عند التعارض ليصير الادنى
متروكا بالاعلى يعني ليصير الظاهر متروكا عند معارضة
النص ويكون النص راجحا وكلاهما متروكين عند
معارضتهما المفسر والمفسر متروكا عند معارضته
المحكم فان قلت التعارض انما يكون عند تساوي
الحجتين المتقابلتين في القوة فعند رجحان احدهما
كيف يتحقق التعارض قلت التعارض الموجب
للتساقط يكون كذلك لا مطلق التعارض فانه

عبارة

عبارة عن تقابل حجتين بان يقتضي احدهما خلاف ما يقتضيه
الاخرى سواء كانتا متساويتين او لا فامثال التعارض
بين الظاهر والنص قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم
وقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلث و
رباع فالاول ظاهر في اباحة النكاح وهذه يقتضي حل
الخامسة والثاني نص في بيان العدد وهذا يقتضي حرمة
الخامسة فلما تعارضا رجح النص لقوته فان قلت معنى
مثنى اثنان اثنان وثلاث ثلثة ثلثة فلم اختار
لفظ مثنى وثلث ولم يقل اثنين وثلثا ولا يجوز
للحر الا اثنان او ثلث او اربع ولم ذكر بالواو ولم
يذكر باو والواو يقتضي ان يكون له ولاية الجمع بين
هذه المذكورات وليس كذلك قلت الخطاب للجميع
والمفهوم من هذا الترتيب ان يكون لكل واحد ولاية
الجمع بين ثنتين او ثلاث او اربع كما يقال اقتسموا
هذه الدراهم ثنتين ثنتين او ثلثة ثلثة والمفهوم منه
ياخذ كل واحد درهمين او ثلثة ولو قال درهمين لم يفهم
هذا المعنى مثنى نصب على الحال يعني فانكحوا الطيبات
لكم معدودات هذا العدد والجواب عن الثاني لو ذكر
او لكان المفهوم ان يقتصر كل واحد من الناكحين على احد

بهذه الاعداد والمراد ان يكون له ان ينكح ثنتين ثنتين
وثلثا ثلثا واربعا اربعا بدون التجاوز عنها
وهذا المراد لا يفهم الا بالواو وما قاله المصنف في شرحه
من ان الواو في مثنى وثلث ورباع بمعنى او فبعيد عن
التحقيق لما سمعت من فائدة ذكر الواو ومثال التعارض
بين النص والمفسر قوله عم المستحاضة تتوضأ لكل
صلوة نص مفيد لايجاب الوضوء لكل صلوة وسوق
الكلام له لكنه يحتمل التأويل بان يراد من الصلوة وقتها
كما يقال آتيك لصلوة الظهر اي لوقتها وقوله عم المستحاضة
تتوضأ لوقت كل صلوة مفسر لانه لا يحتمل التأويل
فتعارضا فرجح المفسر على النص حتى قلنا انه اذا تزوج
امراة الى شهر انه متعة لا نكاح هذا مثال لتعارضهما
من المسائل لان قوله تزوج نص للنكاح ولكن
احتمال المتعة قائم وقوله الى شهر مفسر في المتعة
اذ النكاح كلاهما مستقليين وههنا ليس كذلك
بل معناه انه دائر بين ان يكون نكاحا ومتعة فرجح
كونه متعة وقال بعض الشراح مثال التعارض
بين المفسر والمحكم ما وجدنا في النصوص ويمكن ان يمثل
ذلك بقوله تعالى اقيموا الصلوة فانه ظاهر في معناه
بالنظر

بالنظر الى عارف اللغة من غير تأمل نص من حيث ان الغرض
من سوق الكلام ايجاب الصلوة مفسر من حيث انها كانت
مجملة فسرها النبي عم بقوله وفعله ثم بعد ما كانت تحتمل ان
لا تتكرر وجوبها لان الامر لا يقتضي التكرار وقوله تعالى
ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا اي فرضا
موقتا يقتضي التكرار وهذه محكمة في التوقيت ترجح
على ذلك وقال الخفي اعلم ان هذه الاقسام اضداد تقابل
الاقسام المذكورة فالخفي ضد الظاهر والمشكل ضد
النص والمجمل ضد المفسر والمتشابه ضد المحكم و
الغرض من ذكر هذه الاقسام توضيح الاقسام المذكورة
ولهذا اقتصر في تطبيق القسم الثاني في وجوه البيان وهي
اربعة ولم يقل ثمانية فالخفي ما خفي مراده بعارض يعني
صيغة الكلام تكون ظاهرة المراد بالنظر الى موضوعها
اللغوي لكن خفي بسبب عارض نذكره ان شاء الله تعالى
غير الصيغة بان لا يصلح ان يكون صفة لعارض
لانه احترز به عن المشكل والمجمل والمتشابه فيفهم منه
ان الخفاء في هذه الثلثة بعارض هو الصيغة وهو
فاسد بل هو بدل من قوله بعارض اي بسبب غير الصيغة
وعبارة شمس الائمة وهي ما خفي مراده بعارض غير الصيغة

مطلب الخفي

اظهر ومعنى الاحتراز فيها ابين وهو ان الخفاء في هذه
الا لغة لعارض في صيغة وهو دقة المعاني والاستعارة
البديعة في المشكل وازدحام المعاني وتواردها على لفظ
من غير رجحان في المجمل وكذا المتشابه ونظير الخفي المختفي
في المدينة بنوع حيلة عارضة من غير تغيير زيه وهيئته
لا يناله الا بالطلب فيه هذا من تتمة الحد بل هو علامة
للخفي وتاكيد للخفاء اذ لولا الخفاء لما احتيج الى الطلب
قيل الظاهر والخفي وجوديان متنافيان على موضوع
واحد فيهما غاية الخلاف فيكون التضاد بينهما حقيقة
وفيه نظر لان اجتماع الضدين على موضوع واحد
محال وههنا قد اجتمعا فان لفظ السارق ظاهر فيما وضع
له خفي في حق الطرار والنباش كما سنبين وقيل
بينهما تضائف لان الظهور لا يعقل الا بالنسبة الى
الخفاء وكذا عكسه وحكمه اي حكم الخفي النظر فيه ليعلم
ان اختفاءه لمزية اي زيادة ذلك المعنى فيه او بنقصان
فيظهر بالنصب عطف على ليعلم المراد كاية السرقة
وهي قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما
السرقة اخذ مال معتبر شرعا من حرز اجنبي لا شبهة
فيه خفية وهو قاصد للحفظ في نومه او غيبته

احترزنا

احترزنا بالقيد الاول عما دون نصاب السرقة وبالقيد
الثاني عن الاخذ من غير حرز وبالقيد الثالث عن ذي الرحم المحرم
وبالرابع عما يكون فيه شبهة كمال فيه الشركة للسارق
وبالخامس عن الانتهاب والغصب وبالسادس عن النتيش
وبالسابع عن الطرار فانها خفية في حق الطرار الطرار اخذ مال
الغير وهو يقظان حاضر قاصد للحفظ بضرب غفلة منه
والنباش النبش اخذ كفن الميت بعد الدفن وهذا
يقتضي ان يكون فعل الطر والنبش غير فعل السرقة و
اختفى حكم السارق في حقهما بعارض فيهما وهو اختصاصهما
باسم آخر يعرفان به فطلبنا فوجدنا معنى السرقة كاملا
في الطرار زائدا وفي النبش ناقصا فاثبتنا حكم السرقة في الاول
دون الثاني لان الحكم اذا ثبت في الادنى ثبت في الاعلى
بالطريق الاولى ونقصان فعل السرقة في النبش
صار شبهة والحد يسقط بالشبهة ولو كان القبر في بيت
مقفل اختلف فيه المشايخ والاصح انه لا يقطع سواء
نبش الكفن فيه او سرق مالا آخر لان موضع القبر في
البيت اختل صفة الحرزية فيه اعلم ان النباش يقطع
عند ابي يوسف والشافعي لقوله عم من نبش قطعناه ولنا
ما روي ان النبي عم قال لا قطع على المختفي وهو النباش

مطلب المحكم

بلغة المدينة ورواه يحول على السياسة توفيقا بين
الحديثين واما المشكل فهو الداخل اى الكلام الذى دخل
المراد منه فى اشكاله بفتح الهمزة اى امثاله حذف المقسم
الكلام هنا وفى ساير اقسام البيان غير الظاهر اختصارا
لدلالة القرينة عليه لانه هو المقسم وذكره فى تعريف
الظاهر يدل عليه وبهذا التعريف يقتضى ان يكون الكلام
محتملا للثلثة معان وليس كذلك فيكون صيغة الجمع
مستعملة فيما فوق الواحد وفيه اشارة الى مأخذ اشتقاقه
ويقال اشكل على كذا اى دخل فى اشكاله بمعنى اشكل على
الصحيح طريق الوصول المعنى والدقة المعنى فى نفسه لا بعارض
فكان خفاؤه فوق الذى كان بعارض ثم الاشكال قد يكون
لدقة فى المعنى مثاله قوله تع ليلة القدر خير من الف شهر
لان ليلة القدر توجد فى كل اثنى عشر شهرا فيؤدى الى
تفضيل الشىء على نفسه بثلاث وثمانين مرة فبعد التأمل
عرف ان المراد الف شهر ليس فيها ليلة القدر كذا قاله الشيخ
ولقايل ان يقول انه مفهوما واحدا محتملا لصفتين متواليه
وغير متواليه فيكون مطلقا اذ لا اشتباه فى نفسه وانما الاشتباه
بعارض فيكون خفيا والاول ان يمثل بقوله تعالى فاتوا
حرثكم انى شئتم كلمة انى مشتركة تجىء بمعنى من اين

كقوله

كقوله تعالى انى لك هذا اى من اين لك وهذا المعنى يقتضى
اشكال اتيان دبر الزوجة وبمعنى كيف كقوله تعالى انى يحيى الله
بعد موتها وهذا المعنى لا يقتضيه فاشكل امر الاتيان
فى دبرها فتأملنا فيه وظهر انه بمعنى كيف بقرينة الحرث
والدبر موضع الفرث لا موضع الحرث هذا ما قاله الشيخ
ولقايل ان يقول على هذا يكون الى من قبيل المشترك قبل
التأمل وظهور المراد من قبيل المأول او المفسر بعد التأمل
فيكون قسما آخر وقد يكون الاشكال لاستعارة بديعة كقوله تع
قوارير من فضة فانه اشكل على السامع لان القارورة لا
يكون من الفضة فبعد التأمل عرفنا ان تلك الاوانى لا يكون
من الزجاج ولا من الفضة بل يكون فى صفاء الزجاج وبياض
الفضة وحكمه اعتقاد الحقية فيما هو المراد ثم الاقبال
على الطلب وهو ان ينظر اولا فى مفهومات اللفظ
فيضبطها والتأمل فيه الى ان يتبين المراد كما تأملنا فى
معنى انى فوجدناها بمعنى كيف اى كيف شئتم سواء كان مضطجعة
او قاعدة او على الجنب بعد ان يكون المأتى واحدا ونظيره
المشكل غريب اختلط بساير الناس فيطلب موضعه
ويتأمل فيه ليتميز من اشكاله واما المجمل فما ازدحمت فيه
المعانى اى توارد على اللفظ من غير رجحان لاحدها وذلك

من

مطلب المجمل

التواتر وقد يكون بالوضع كما في المشترك اذا انسد فيه
باب الترجيح وقد يكون باعتبار ابهام المتكلم الكلام
كالصلوة والزكوة وقد يكون باعتبار غرابة اللفظ
كالهلوع المذكور في قوله تع ان الانسان خلق هلوعا
قبل التفسير فان قلت ازدحمت فيه الفاظ زايدة اذ يكفيه
ان يقول ما اشتبه المراد اشتباها لا يدرك بنفس العبارة
كما قال صاحب التقويم وغيره قلت ذكره لبيان سبب
الاشتباه ولا ضرر فيه بعد فهم المعنى لانه تعريف لفظي
اعلم ان قيد الكلام اتفاقي لا ان ازدحام المعنيين كاف
في المجمل واشتبه المراد اشتباها لا يدرك بنفس العبارة
بل بالرجوع الى الاستفسار من المجمل ثم الطلب ثم التأمل
كبيان النبي عم الربوا في الاشياء الستة من غير قصر عليها
فبقي فيما وراءها مجملا غير معلوم كما كان قبل البيان الا انه
لا اضطراب يتوقف عليه بالتأمل في هذا البيان صار
مشكلا ... وبعد الادراك والتأمل فيه والوقوف
على المعنى صار مأولا في الكل هذا ما قالوا ولقائل ان
يقول كلام المصنف لا يخلو عن اشتباه لان المراد من الطلب
والتأمل ان كان هو الطلب والتأمل في اللفظ لازالة الخفاء
فلا نحتاج اليهما اذا لم يكن البيان شافيا كما في الربوا

واما

بيان التفسير

بيان المشكل

92

واما فيما هو شاف فلا كما في الصلوة ولم يتعرض به وان اريد
طلب المعنى المؤثر وبالتأمل في صلاحيته للتعدية فغير صحيح ايضا
لانهما بهذا المعنى لا يختصان بالمجمل بل يكونان في النص والتفسير
ايضا قوله ازدحمت جنس في قوله اشتبه فصل خرج به المشترك
والخفي والمشكل لان المراد يدرك في الخفي بمجرد الطلب
وفي المشترك والمشكل بالتأمل بعد الطلب وبعض المجمل الغريب
الواقع في جملة من الناس لا يوقف عليه الا بالاستفسار و
لقائل ان يقول تعريف المجمل ليس بمانع لصدقه على المتشابه
وحكمه اعتقاد الحقية فيما هو المراد والتوقف فيه الى
ان يتبين ببيان المجمل بيانا شافيا كالصلوة فانها
في اللغة الدعاء وذلك غير مراد وقد بينها النبي عم بفعله
وقوله والزكاة وهي في اللغة النماء وذلك غير مراد وقد
بينها النبي عم بقوله ادوا ربع عشر اموالكم ولو ذكر
المصنف في التمثيل الربوا مقدما على الصلوة والزكاة
لكان اولى واما المتشابه فهو اسم لما انقطع رجاء معرفة
المراد منه فان قلت نحن نبين اقسام ما يعرف به احكام
الشرع ولا يعرف بالمتشابه حكم لانقطاع رجاء معرفة
معناه فكيف يستقيم ايراده ههنا قلت يثبت به معرفة
ان لله تعالى صفة يعبر عنها باليد والوجه وغيرهما وان لم يعرف

التأمل

المتكلم

مطلب المتشابه

ما اريد منها وهو معرفة هذا المقدار ووجوب اعتقاده
من احكام الشرع وحكمه اعتقاد الحقية قبل الاصابة اى
قبل يوم القيمة لانه يصير معلوما ومنكشفا فى الآخرة
لان انزال المتشابه للابتلاء ولا ابتلاء فى الآخرة فالحق الاسلام
هذا فى حقنا لان المتشابهات كانت معلومة للنبى عم اعلم
اما انقطاع رجاء بيانه مذهب عامة الصحابة واهل السنة
والوقف عندهم واجب على الله فى وما يعلم تاويله الا
اى لفظ الله
الله بدليل قراءة ابن مسعود رضه ان تاويله الا عند
الله ولا يمكن عطف والراسخون عليه لا لعجز ولفظا
ومحلا وبان الله ذم من اتبع المتشابه ابتغاء التاويل
كما ذم من اتبعه ابتغاء الفتنة ومدح الراسخون بقولهم
كل من عند ربنا وقال اكثر المتاخرين وعامة المعتزلة
ان الراسخون فى العلم يعلم تاويله والوقف غير واجب
على الله لان الراسخ لو لم يعلم تاويل المتشابه لم يكن لهم
اى لفظ الله
فضل على الجهال ولم يزل المفسرون الى يومنا هذا يفسرون
المتشابه ولان انزال القرآن بانتفاع العباد ولو لم يعلمه
غير الله لطعن فيه الطاعنون قيل لا اختلاف فى هذه
المسئلة فى الحقيقة لان من قال ان الراسخ فى العلم يعلم
تاويله اراد به انه يعلمه ظاهرا ومن قال انه لا يعلمه اراد به انه
لايعلمه حقيقة

ولا ابتلاء فى

فى قوله تعالى

لا يعلمه حقيقة وانما ذلك الى الله تعالى وهذا كالمقطعات فى اوايل
السور وهى الحروف التى يتقطع فى التكلم بعضها عن بعض كقوله
تعالى كقوله قاف نون الف لام ميم هذا متشابه
فى الاصل وقد يكون التشابه فى الوصف كرؤية الله فى
الآخرة اعلم انا ذكرنا فيما سبق من ان الظهور على مراتب
فاعرف ان الخفاء ايضا على مراتب المرتبة الاولى خفاء
المراد لا بحسب الصيغة بل بانبعض العوارض ثم خفاء المراد
من اللفظ بالدخول فى اشكاله ثم يزداد الخفاء الى ان يدرك
الا بالاستفسار من المتكلم وهو المجمل ثم الى ان لا يدرك المراد
وهو المتشابه واما الحقيقة هذا القسم الثالث باعتبار
اصل التقسيم وهو فى وجوه استعمال ذلك اللفظ فاسم لكل
لفظ فيه اشارة الى ان الحقيقة من عوارض الالفاظ لا
المعانى وهو كالجنس يتناول المحدود وغيره وقوله اريد به
ما وضع له كالفصل يخرج به المهمل والمجاز وفيه اشارة
الى ان الحقيقة والمجاز متعلقان بارادة المتكلم فقبل
الارادة بعد الوضع لا يسمى حقيقة ولا مجازا والمراد
بوضع اللفظ تعيينه للمعنى بحيث يدل عليه من غير قرينة
فان كان ذلك التعيين من جهة واضع اللغة فوضع لغوى
وان كان من الشارع فوضع شرعى وان كان من قوم مخصوص

مطلب الحقيقة

فوضع بوفق خاص والا فوضع عن عام فالمعتبر في الحقيقة
هو الوضع بشيء من الاوضاع المذكورة وللقائل ان يقول
لم قال اريد به ما وضع له ولم يقل المستعمل فيما وضع له ويلزمه
ان يكون اللفظ في ابتداء الوضع حقيقة وليس كذلك فان
اراد بالارادة الاستعمال فهو بعيد وحكمها وجود ما وضع
له خاصًا كان او عامًا كقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اركعوا
وقوله تعالى لا تقربوا الزنا وكل واحد من النصين خاص في
المأمور به والمنهي عنه عام في المأمور والمنهي واما المجاز
فاسم لكل لفظ اريد به غير ما وضع له فان قلت التعريف
غير جامع لخروج المجاز بالزيادة كقوله تعالى ليس كمثله شيء
فان الكاف زائدة والزائد لا معنى له قلت له معنى وهو
تأكيد التشبيه وهو معنى غير موضوع له لانه موضوع للتشبيه
لمناسبة بينهما اي بين ما وضع له اللفظ وبين غيره الذي اريد
احترز به عما لا مناسبة بينهما كاستعمال الارض في السماء
لا تغاير المناسبة بينهما لتقابلهما فان الارض ثقيل والسماء
لا ثقيل لان ذلك غير مشهور وعن الهزل ايضا لان ارادة
عدم الدلالة على شيء وكونه لغوا ارادة ايضا وهو غير
ما وضع ولكنه ليس بمجاز لعدم المناسبة وما قيل في بعض
الشروح انه ليس احترازا عن الهزل لعدم دخوله في التعريف

ليس

ليس بقوي لما ذكرنا من وجه دخوله فانه اريد به غير
ما وضع له ولا مناسبة بينه وبين ما وضع له فان قلت
لفظ الصلوة في الشرع مجاز في الدعاء مع انه مستعمل
فيما وضع له في الجملة وحقيقة في الاركان المخصوصة
مع انه مستعمل في غير الموضوع له في الجملة فانتقض
التعريفان قلت قيد الحيثية موجود في تعريف الامور
التي تختلف باختلاف الاعتبارات الا انه يحذف لفظه
كثيرا للوضوح والمراد بالحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له
من حيث انه الموضوع له والمجاز لفظ مستعمل في غير ما وضع
من حيث انه غير ما وضع له وح لا انتقاض لان استعمال
لفظ الصلوة في الدعاء شرعًا لا يكون من حيث انه موضوع له
ولا في الاركان المخصوصة من حيث انها غير الموضوع له
اعلم ان لفظ الحقيقة والمجاز مجازان في معناهما
اما لفظ الحقيقة فلان معناه الثابت ثم نقل منه
الى اللفظ المذكور لكونه ثابتا في معناه الموضوع
اما المجاز فلان الجواز هو العبور وهو حقيقة في
الاجسام واللفظ عرض يمتنع عليه الانتقال من محل
الى آخر وحكمه وجود ما استعير له خاصا كان كقوله تعالى
او لامستم النساء فان المراد منه الجماع وهو خاص او عامًا

كالصاع في حديث ابن عمر رض كما سيجيء وقال ان قوله
لا عموم للمجاز لان الاصل في الكلام الحقيقة وانما يثبت
المجاز بضرورة التوسعة في الكلام والثابت بالضرورة
يتقدر بقدرها فلا يصار الى العموم فيه كما في المقتضي عنده
نسبه الى الشافعي وهو منسوب الى بعض اصحابه وتخصيصه
الصاع بالمطعوم مبني على ما يثبت عنده من علية الطعم
في باب الربوا لا على عدم عموم المجاز وانا نقول ان
عموم الحقيقة لم يكن لكونه حقيقة والا لما وجدت
حقيقة الا وان يكون عامة والامر بخلافه بل لدلالة
زائدة على ذلك كالواو والنون في مسلمون والالف
والتاء في مسلمات واللام فيما لا معهود فيه واذا وجد
ذلك في الحقيقة وجب القول بعمومه في المجاز ايضا
وكيف يقال انه ضروري وقد كثر ذلك في كتاب الله تعالى
والله منزه عن الضرورة فان قلت المقتضي ضروري
عندكم ومع ذلك موجود في القرآن كقوله تعالى فتحرير رقبة
اي فتحرير رقبة مملوكة قلت ذلك من قسم الاستدلال والضرورة الواقعة
ترجع الى المستدل لا الى المتكلم بخلاف المجاز فانه
من قسم اللفظ وهو لو كان ضروريا لوقعت الضرورة
في المتكلم واللازم منتف فينتفي الملزوم وبهذا ظهر

ان

من استدلال الخصم ليس بصحيح لان العموم من عوارض
الالفاظ والمجاز ملفوظ فاذا وجد دليل العموم فيه
امكن القول بعمومه واما المقتضي فغير ملفوظ لغة لا
تحقيقا ولا تقديرا بل هو ثابت شرعا وما ذكره الخصم
انه ضروري باطل فانا نجد الفصيح القادر على التعبير
عن مقصوده بالحقيقة يعدل عنها الى المجاز لا لضرورة وبهذا
ظهر ان العموم يجري في المجاز جعلنا لفظ الصاع في حديث
ابن عمر رض وهو قوله عم لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين
ولا الصاع بالصاعين عاما فيما يحله اذ لا خلاف ان حقيقة
الصاع ليست بمرادة فان بيع نفس الصاع بالصاعين
جائز بالاجماع وانما المراد ما يحله بطريق اطلاق اسم
المحل على الحال ثم انه صنع محلى باللام فيستغرق جميع ما
يحله من المطعوم وغيره فان قلت سبق ان العموم انما هو
بحسب الوضع دون الاستعمال والمجاز بالنسبة الى المعنى
المجازي ليس بموضوع قلت المراد بالوضع اعم من الشخصي
والنوعي بدليل عموم النكرة المنفية ونحوها والمجاز
موضوع بالنوع والحقيقة لا تنقطع عن المسمى الا بصحة
نفيه عما وضع له بخلاف المجاز فان نفيه عنه صحيح كما في
الجد ابا ويصح ان يقال الجد ليس باب وعلى الملك الكل

يمينا اريد بها الحقيقة سقط المجاز لانه خلف عن الحقيقة و
الخلف لا يعارض الاصل فيكون العقد في قوله تعالى و
لكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته الآية بمعنى العقد
الذي يرتبط وهو ربط اللفظ باللفظ لايجاب حكم كربط
لفظ القسم بالمقسم عليه لاثبات البر وكربط لفظ البيع
بالشراء لاثبات الملك وهذا اقرب الى الحقيقة لان
اصل العقد عقد الحبل وهو شد بعضه ببعض ثم استعير
للالفاظ التي عقد بعضها ببعض لايجاب حكم ثم استعير
لما يكون سببا لهذا الربط وهو عزم القلب وكان
الحمل على ربط اللفظ اولى لانه اقرب الى الحقيقة بدرجة
وهذا انما يوجد فيما يتصور فيه البر وهو اليمين
المنعقدة في المستقبل وفي الغموس لم يتصور ذلك
فلا يجب فيها الكفارة دون العزم وهو قصد القلب
كما ذهب اليه الشافعي واوجب الكفارة في اليمين
الغموس بها الحلف على امر ماض يتعمد الكذب فيه لان
العقد موجود فيه الا يرى ان اليمين التي جرت على
اللسان من غير قصد سمي لغوا والنكاح للوطء دون
العقد يعني حمل النكاح المذكور في قوله تعالى ولا تنكحوا
ما نكح اباؤكم على الوطء اولى من حمله على العقد كما ذهب

اليه

٩٧

اليه الشافعي لان النكاح مستعمل في الوطء كما قال عم ناكح
اليد ملعون وفي العقد ايضا كما قال تعالى فانكحوا ما طاب لكم من
النساء الا ان استعماله في الوطء حقيقة لانه موضوع
للضم وهو موجود في الوطء دون العقد وهذا اختيار المص
متابعا لفخر الاسلام لكن عامة المشايخ وجمهور المفسرين
على ان النكاح المذكور في الآية هو العقد ويستحيل اجتماعهما
اي الحقيقة والمجاز مرادين احترز به عن اجتماعهما في احتمال
اللفظ اياهما بمعنى صلاحيته لان يستعمل في كل منهما او في اجتماعهما
من حيث التناول الظاهر بمعان غير ان يراد كما ياتي
في مسئلة الاستيمان بلفظ واحد في وقت واحد بان يكون كل واحد
منهما متعلق الحكم نحو لا تقتل الاسد وتريد السبع والرجل
الشجاع لان اللفظ للمعنى بمنزلة اللباس للشخص والمجاز
كالثوب المستعار والحقيقة كالثوب المملوك فيستحيل
اجتماعهما كما استحال ان يكون الثوب على اللابس ملكا و
عارية في زمان واحد فان قلت المفهوم من المثال
استحالته بالنسبة الى شخص واحد لكن المذكور في الكتاب
لا يطابقه لان المذكور فيه اجتماع الحقيقة والمجاز في لفظ
واحد في حالة واحدة باعتبار معنيين لا باعتبار معنى
واحد فلا يستقيم التشبيه قلت المراد هو التشبيه

المثل ن

من حيث الاستقلال لا غير يعني كما ان استعار الثوب الواحد
في حالة واحدة بطريق الملك والعارية جميعا محال كذلك
استعمال اللفظ الواحد بطريق الحقيقة والمجاز محال فان
قلت لا استحالة كما ان الراهن اذا استعار الثوب المرهون
وبه قلت لبسه ليس بطريق العارية لان العارية تمليك
المنافع بغير عوض والمرتهن لا يملكها فكيف يملكها بل بطريق
الملك وحق المرتهن كان مانعا عن الانتفاع به فلما اذن له
زال المانع اعلم انه لا نزاع في جواز استعمال اللفظ
في المعنى المجازي الذي يكون المعنى الحقيقي من افراده كاستعمال
وضع القدم في الدخول ولا في امتناع استعماله في المعنى
المجازي والحقيقي بحيث يكون اللفظ بحسب الاستعمال يعني بهذا
حقيقة ومجازا فمع تقدير صحة هذا الاستعمال يكون مجازا
لانه غير الموضوع له وانما النزاع في ان يستعمل اللفظ و
يراد في اطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي معا بان يكون
كل منهما متعلق الحكم وان كان اللفظ بالنظر الى هذا
الاستعمال مجازا كذا في التلويح ذهب الشافعي الى جوازه
اذا صح الجمع بينهما كما في قولك لا تقتل الاسد وتريد سبعا
ورجلا شجاعا واذا لم يصح لا يجوز كالامر في الوجوب
والاباحة فان الفعل فيه يستحيل لامتناع الجمع بينهما ويدل
على

٩٨
على جوازه قوله تعالى اهبطوا خطابا لادم عم وحوا وابليس
مع ان الصيغة حقيقة للذكر مجاز للمؤنث والمصنف
تمسك بالضعف ولقائل ان يقول ان اراد المصنف بهذا الكلام
اثبات الحكم بطريق القياس فباطل لان الامتناع في المقيس عليه
ثابت شرعا من ان يمكنه امتناع اطلاق اللفظ وارادة
المعنى الحقيقي والمجازي لغة وان اراد تمثيل المعقول بالمحسوس
فلا يفيد في الدليل على استحالته على ان ما ذكرنا وجه التشابه
من ان استعمال اللفظ بطريق الحقيقة والمجاز محال غير مثبت
للمدعى لان امتناعه اتفاقي وليس الكلام فيه كما عرفت وعلى انا
لا نجعل اللفظ عند ارادة المعنيين حقيقة ومجازا ليكون
استعماله فيهما كاستعار الثوب بطريق الملك والعارية
بل نجعله مجازا قطعا لكونه مستعملا في المجموع الذي هو غير
الموضوع له فان قلت فان كان اللفظ في المجموع مجازا
فالمجاز مشروط بالقرينة المانعة عن ارادة الموضوع له
مرادا وغير مراد بهذا المجاز قلنا الموضوع له هو المعنى
الحقيقي وحده فيجب قرينة على انه وحده ليس مرادا وهي
لا تنافي كونه داخلا تحت المراد والتحقيق فيه ان الجمع
بينهما فرع استعمال المشترك في معنييه فان اللفظ موضوع
للمعنى المجازي بالنوع فهو بالنظر الى الوضعين بمنزلة

المشترك فمن جوز ذلك جوز ههنا ومن لا فلا حتى ان الوصية
للموالي هذه احدى المسائل الاربعة المتفرعة على ان الجمع
بين الحقيقة والمجاز لا يجوز عبر عن ترتيبها عليه بفي
لان ترتيبها عليه ثمرته وثمرة الشيء غاية يعني اذا اوصى
من لا يكون عليه ولاء ثلث ماله لمواليه وله موال
اعتقهم ولمواليه موال اعتقهم ان الثلث للذين
اعتقهم لانهم اولى من موالي الموالي وان كان له معتق
من الناس واحد يستحق النصف لا نصف الثلث ولو كان
له معتقان يستحق جميع الثلث لان للمثنى حكم الجمع
في الوصية والنصف الباقي يرد الى الورثة لان معتق
الانسان حقيقة لمن باشر عتقه ولموالي الموالي مجاز
لعدم مباشرته اعتاقهم ولكنه صار سببا له وقد اريد
منه الحقيقة فلا يراد المجاز ولا يعطى لموالي الموالي
شيء من الثلث لان اسم الموالي مجاز فيهم ولو لم يكن له
معتق واحد ولا اولاده لان الموالي حقيقة فيهم ايضا
كان الثلث لموالي معتقه قيد به الموصي بمن لا يكون
له ولاء لانه لو كان له معتق بكسر التاء ومعتق بفتحها يبطل صح
الوصية الا ان يبين الموصي ذلك في صحته لان اسم المولى
مشترك بين الاعلى والاسفل فلا عموم له فان قلت كيف
تبطل

تبطل الوصية مع امكان ترجيح احدهما باعتبار ان الوصية
الى الاعلى مجازاة الانعام وشكره واجب والى الاسفل
زيادة انعام وهو مندوب والصرف الى الواجب اولى
قلت لا يمكن الترجيح بهذا المعنى لان مقاصد الناس مختلفة
منهم من يقصد الى الاسفل تتميما للاحسان فوجب التوقف
على البيان فاذا انقطع رجاؤه بالموت تعين البطلان
او نقول الترجيح بالوجوب غير صالح لان ذلك الوجوب لا
يدخل تحت الحكم اذ القاضي لا يجبره على الشكر بالايصاء
وكان وجوده كعدمه فلم يعتبر ولا يلحق غير الخمر كالمنصف المنصف
والمثلث من الاشربة اذا شرب منه في ايجاب الحد بالخمر
ههنا هي المسئلة الثانية لان الخمر حقيقة في النيء من ماء النيء بيان
العنب اذا غلا واشتد واطلاقه على غيره مجاز واذا
ثبت ان الحقيقة مرادة بالنص خرج المجاز لامتناع
الاجتماع بينهما وقال الشافعي يلحق في ايجاب الحد لمخامرته
العقل فان قلت لم لا يجوز ان يراد بالخمر مطلق ما خامر
العقل فيثبت ايجاب الحد في الجميع بعموم المجاز قلنا لانه
يتوقف على القرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي ووجد
ولا قرينة ولو سلم فخارج عن المبحث لا يقال قد الحقتم
بالخمر غيره عند السكر لان ايجاب الحد فيه ثبت بالاجماع

لا بالالحاق ولا يراد بنو ابنيه بالوصية لابنائه اي لابناء
فلان لان اسم الابن حقيقة في الصلبي مجاز في بني بنيه و
المجاز لا يزاحم الحقيقة وهذا قول ابي حنيفة وقالا يدخل
بنو بنيه في الوصية لان اسم البنين يتناول الفريقين
عرفا فيتناولهم عموم المجاز ولا يراد المس باليد في قوله
تعالى او لامستم النساء لان الحقيقة فيه وهو الوطء مرادة
بهذا التعليل اي تعليل المسائل الاربعة وهو قوله تع او لامستم النساء
وما سواه من المسائل الثلثة الاول وهي الوصية للموالي
والخمر والوصية لابنائه والمجاز فيه اي الجماع في الاخير
مراد باجماع الائمة الاربعة حتى احلوا للجنب التيمم بهذا
النص ولم يذكر له في كتاب الله تعالى الا هنا فلم يبق الا ان
وهو المجاز في المسائل الثلثة والحقيقة في قوله تعالى او لامستم
النساء مرادا فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لان الزيادة
على النص بخبر الواحد نسخ عندنا فلا يجوز نقل القرآن عن
ان فعي انه قال احل آية التيمم على المس باليد والوطء جميعا
وفي الاستيمان على الابناء والموالي يدخل الفروع هذا سؤال
يرد على اصلنا في ان الحقيقة والمجاز لا يجتمعان بان يقال وقعتم
فيما ابيتم فيما اذا قال الكافر للمسلمين آمنونا على ابنائنا و
موالينا حيث اثبتم الامان لابناء الابناء وموالي مواليهم

لانتقال التيمم بالجنب بحديث عمار وغيره فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز

وفيه

وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز واشار الى جوابه بقوله
لان ظاهر الاسم اي ظاهر اسم الابناء والموالي صار شبهة
في حقن الدم اي في منعه من ان يسفك والشبهة كالحقيقة
الثابتة وليس بثابت والامان يثبت بادنى شبهة
كما اذا دعا الكافر الى النزول باشارة مع انها تحتمل المحاربة
والمصالحة لصيرورة صورة المسالمة شبهة فكذا فيما نحن
فيه فان قلت المجاز منتف غير ظاهر وما لا يكون كذلك
لا يثبت الثابت قلت انتفاؤه بجهة لا ينافي شبهة ثبوته
بجهة اخرى فان امان الفروع منتف باعتبار ارادة
الحقيقة وشبه الثابت باعتبار صلاحية اللفظ له و
وكونه متعارفا فيه فصار كانه متناول لهم بخلاف الاستيمان
على الاباء والامهات حيث لا يدخل الاجداد والجدات هذا
اشارة الى اشكال يرد على الجواب المذكور وهو انه
لو كان تناول الاسم ظاهرا شبهة في اثبات الامان
لثبت الامان للاجداد والجدات فيما اذا قال الكفار
آمنونا على ابائنا وامهاتنا ولكنه لم يثبت فاشار
الى جوابه بقوله لان ذلك اي التناول للفروع يعتبر
بطريق التبعية يعني لا ندعي اعتبار الصورة مطلقا
بل ندعيه في محل صالح للتبعية فيليق بالفروع دون

الاصول يعني الاجداد والجدات اصول الاباء والامهات
فلا يكونون اتباعا لهم فان قلت يجوز ان يكون الجدة
اصلا باعتبار الخلقة وتبعا باعتبار التناول اللفظي
ولا منافاة في ثبوت الوصفين لشخص باعتبار وصفين
قلنا هذا انما يصح اذا لم يعارضه معارض لضعفه فان قلت
اذا اشترى المكاتب اباه يصير مكاتبا عليه تبعا وهذا
حكم على الاصول بالتبعية قلت بهذا الاصول ليس بالتبعية
بل لتحقيق الاحسان والاب مامور لوالديه بالاحسان
فلو كان المكاتب من اهل الاعتاق لعتق ابواه بشرائه ولكن
من اهل الكتابة فيكاتب عليه لتحقيق البر ولو لم يكاتب
عليه يلزم ان يكون الاب مملوكا لابنه وهو شنيع
بهذا ما قيل وكن لقائل ان يقول ينبغي ان يثبت الامان
في الاجداد والجدات بطريق الاصالة على طريق ثبوت
حرمة الجدات في قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم بان يجعل
الامهات بان يجعل الامهات عبارة عن الاصول ويجعل كانه
قال امنوني على اصولي ولو كانت التبعية مانعة عن اثبات
الامان لهم لكانت مانعة عن اثبات الحرمة ايضا
وكل جواب لكم فيها فهو جوابنا فيه واما يتفرع
الحلف على الملك والاجارة بهذا اشارة الى ايراد

كما في الفروع وفي الاباء جهة كونهم اصولا مانعة للامان وجهة كونهم متبعا جهة له فلا يثبت مع المعارض صح

نفقا

نفقا على الاصول المذكورة وجه الورود ان من حلف
لا يدخل دار فلان وداره المملوكة داره حقيقة
والمستاجر داره مجاز الصحة النسبة يحنث الحالف اذا
دخل داره مملوكة او غير مملوكة وفيه الجمع بين الحقيقة
والمجاز ولدخول حافيا ومتنعلا بهذا سوال آخر و
هو ان وضع القدم حقيقة في الحافي ومجاز في المتنعل
فيما اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان ولم يكن له نية
يحنث الحالف كيف ما دخل فيكون جمعا بين الحقيقة و
المجاز فان قلت الدخول غير معتبر وضع القدم فكيف
قلت الدخول حافيا معناه الحقيقي قلت اراد انه من
افراد معناه الحقيقي بمعنى انه اذا دخل حافيا صح ان يقال
انه وضع القدم في الدار حقيقة بخلاف الدخول متنعلا
قيدنا بقولنا لم يكن له نية لانه لو نوى ان لا يضع قدمه
حافيا فدخلها متنعلا او ماشيا فدخلها راكبا لم يحنث
ويصدق ديانة وقضاء لانه نوى حقيقة كلامه
وهو مستعمله ولو نوى فيه وضع القدم من غير دخول
لا يصدق قضاء لانه للمجاز غير مستعمل باعتبار عموم
المجاز وهو الدخول هذا اشارة الى جواب السوال
الثاني بيانه ان وضع القدم سبب الدخول فذكر السبب

وارادة المسبب والدخول يشمل الحافي وغيره وترك
النعل بالحقيقة بدلالة غرض الحالف لان غرضه منع
نفسه عن الدخول لا عن وضع القدم فعلنا بعموم المجاز
ونسبة السكنى هذا اشارة الى جواب السؤال الاول
بيانه ان الحالف على هذه اليمين المعاداة والدار المنسوبة
بصالحة لها واريد بدار فلان دار يسكنها فلان والدار
المملوكة لفلان اعم من ان يكون مملوكة له او غيرها
فان قلت ذكر في الخانية والظهيرية لو دخل دارا
مملوكة لفلان وفلان لا يسكنها حنث ايضا فكيف
يستقيم الجواب على هذه الرواية قلنا دار فلان
عبارة عما يضاف اليه من الدور مطلقا فيدخل فيه عموم
الدار المضافة اليه بالسكنى والملك جميعا فان قلت
الاضافة المطلقة حقيقة في الملك ومجاز في غيره
فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز قلت معنى الاضافة
المطلقة كون الدار منسوبة اليه بوجه فعلى هذا
لو قال المص وكونها منسوبة اليه بوجه مكان قوله و
نسبة السكنى لكان اظهر واما حنث اذا قدم ليلا
او نهارا في قوله عبده حر يوم يقدم فلان فهذا اشارة
الى سؤال وهو ان اليوم حقيقة في بياض النهار

ومجاز

ومجاز في الليل كقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره
وعتق عبده اذا قدم فلان ليلا او نهارا فيكون
جمعا بين الحقيقة والمجاز فاشار الى جوابه بقوله
لان المراد باليوم الوقت مجازا وهو عام شامل
لليل والنهار وكلام المحيط مشعر بان اليوم مشترك
بين مطلق الوقت وبياض النهار والاول هو الصحيح
لان حمل الكلام على المجاز اولى من الاشتراك اذ الكلام
دائر بينهما لان الاحتياج في الاول الى القرينة وفي
الثاني الى قرينتين وعلى التقديرين لا بد من القرينة
فلا بد من ضابط يعرف به المعنى الحقيقي من المجازي وهو
ان المظروف اذا كان ممتدا بان يصح فيه ضرب المدة
كالتقبيل يحمل على بياض النهار واذا كان غير ممتد كالخروج كاللبس
يحمل على مطلق الوقت هذا ما قالوا وفيه تسامح لان
هذا مشعر باحتياج الحقيقة الى القرينة وهذا خلاف
والاول ان يقال مظروف اليوم اذا كان غير ممتد يكون
قرينة بصرف اليوم عن حقيقته فان قلت اعتبر بعض المشايخ
في ذلك ما اضيف اليه اليوم وكذا صاحب الهداية
قال في اصول اضافة الطلاق الى الزمان اذا قال
يوم اتزوجك فانت طالق فتزوجها ليلا طلقت

لان التزويج مما لا يمتد فالتوفيق قلت اعتبروا
المضاف اليه فيما اذا كان المظروف والمضاف اليه مما لا يمتد
تساويا نظرا الى حصول المقصود واما اذا اختلفا
مثل امرك بيدك يوم يقوم زيد فقد اتفقوا على
ان المعتبر هو المظروف لا ما اضيف اليه اليوم حتى لو
قدم ليلا لا يكون الامر بيدها لان كون الامر باليد
مما يمتد قال الفاضل الشريف السمرقندي العجب انهم
جعلوا قولهم امرك بيدك مما يمتد وليس كذلك لان
التفويض يحصل في آن واما الامتداد لكونها مفوضة
فلا فرق بينه وبين العتق قلنا الممتد عندهم
ما صح فيه ضرب مدة والتفويض كذلك لانه يصح ان
يقال جعلت امرك بيدك شهرا والعتق ليس كذلك
حتى لو قال اعتقتك شهرا يعتق العبد به ويكون ذكر
الشهر لغوا فان قلت كما ان اليوم ظرف للفعل المتعلق
كذلك ظرف للفعل المضاف اليه فلم رجحوا الاول قلنا
ظرفيته للعامل قصدية بتقدير في حاصلة لفظا ومعنى
وللمضاف اليه ضمنية مقتصرة على المعنى فاعتبار
العامل اولى فان قلت قد يكون الفعل ممتدا مع كون
اليوم مطلق الوقت نحو احضروا النطق بابه يوم
يأتيكم

يأتيكم الموت قلت الحكم المذكور انما هو عند الاطلاق
والخلو عن الموانع واما اذا اريد النذر واليمين اذا قال
لله علي صوم رجب يحتمل ان يكون غير منون للعلمية
والعدل فيكون المراد به رجبا معينا وهو الذي يعقب
اليمين وان يكون منونا فيراد به رجب منكرا ونوى
اليمين فهذا اشارة الى السؤال وهو اذا قال انسان
لله علي صوم رجب ونوى النذر واليمين معا او نوى
اليمين ولم يخطر بباله النذر كان نذرا ويمينا عند ابي ح
ومحمد حتى لو لم يصم يلزمه الكفارة لكونه يمينا والقضاء
لكونه نذرا وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان هذا
الكلام للنذر حقيقة لعدم توقف ثبوته على القرينة
ولليمين مجاز لتوقفه على القرينة وهي النية اعلم
ان هذا الاشكال قوي اجاب العلماء عنه باجوبة
وليس فيها جواب شاف فنحن نذكرها مع ما يرد عليها ثم
نشير الى اقربها احدها ما ذكره المص وهو جواب الاكثرين
لانه نذر بصيغة النذر فلا بد ان يكون المنذور
قبل النذر مباح الترك اذ لا نذر في الواجب فصار
النذر تحريما للمباح وتحريم المباح يمين لان النبي ع م
حرم مارية القبطية على نفسه فسماه الله تعالى ذلك

بصيغته ليس بمصيب اي انه نذر [illegible]
النذر لانه هو المقصود

يمينا واوجب فيه الكفارة حيث قال يا ايها النبي لم تحرم
ما احل الله لك الى ان قال قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم
اي شرع الله لكم تحليلها بالكفارة كذا في الشروح
ولكن في الاستدلال بالاية على ان تحريم المباح يمين
نظر لان النبي عم حلف صريحا بان قال والله لا اقربها
على ما ذكر في الكشاف فيكون تسمية اليمين بتحريم اليمين
والاولى ان يستدل بما روى مسلم في صحيحه وهو قوله عم
كفارة النذر كفارة اليمين معناه والله اعلم كفارة
اليمين الثابت بصيغة النذر كفارة اليمين الصريحة
ولقائل ان يقول لا نسلم ان تحريم المباح ان كان موجبه
كموجبه يلزم ان يكون يمينا وان لم ينو وانما يكون كذلك
ان لو كان كل تحريم المباح يمينا وهو ممنوع والمعنى فيه
ان كون تحريم المباح يمينا انما عرف بالنص في موضع
كان ذلك التحريم قصديا لا ضمنيا فيقتصر عليه
فاذا نوى يكون التحريم الثابت به يمينا لوجود
شرطه او يقال المدعى ان ايجاب المباح يصلح ان يكون
يمينا فلا يكون معتبرا ما لم يوجد النية فهو كشرى
القريب تملك بصيغته التي هي صيغة مثبتة للملك لكن بحكم
موجبه وهو الملك اذ يستحيل ان يكون مثبتا للملك
منزلة له

١٠٤

منزلة له والملك في القريب يوجب العتق بالنص
وكان الشراء اعتاقا بواسطة حكمه لا بصيغته فان
قلت لو كان اليمين ثابتا بموجبه لما توقف على النية
كالعتق يثبت بشراء القريب بدون النية قلت
الشغل لهذه الصيغة غلب في النذر فصار اليمين
كالحقيقة المهجورة فيتوقف على النية ولقائل ان
يقول ثبوت اليمين لما توقف على الارادة فقد
اريد بهذا اللفظ موضوعه وهو ايجاب العبادة
المسماة وغير موضوعه وهو اليمين ولا يصح الجمع
شرعا هذا بخلاف شراء القريب فان ثبوت العتق
فيه لا يتوقف على الارادة فلا يكون نظيره والثاني
ما ذكره شمس الائمة ان لله علي مثل لفظ والله قال النبي
عليه السلام حين دخل آدم الجنة فلله ما غابت الشمس حتى
اخرج وكلمة على للنذر الا ان هذا الكلام غلب عند
الاطلاق على النذر عادة فاذا نواهما جميعا فقد
نوى بكل لفظ ما هو من معناه فيعمل بنيته ولا يكون
جمعا بين الحقيقة والمجاز في كلمة واحدة فعلى هذا
قوله ان اصوم سادسة جواب القسم كما تقول اكرمتك
في قولنا بالله ان اكرمتني باجمعه اكرمتك جواب الشرط

ان لم يقصد اليمين الا ان كان قصد اليمين

سا وسد صواب القسم وتقاير ان يقول اللام انما
تجيء للقسم اذا كان الموضع موضع تعجب كما في
قول ابن عباس وقد نص على هذا في كتب النحو ومحل ليس
موضع التعجب والثالث ما ذكره صاحب التنقيح بالمنع
والتسليم فان المراد بالموجب اللازم المتأخر فدلالة
اللفظ على لازم المعنى لا يكون مجازا كما ان لفظ الاسد
اذا اريد به الهيكل المفترس تدل على الشجاعة التي هي
لازمة للاسد بطريق الالتزام ولا يكون مجازا وانما المجاز
هو اللفظ المستعمل في لازم ما وضع له من غير ارادة
الموضوع له ولئن سلمنا ان اليمين هو المعنى المجازي ولكن
لا نسلم الجمع بينهما في الارادة لانه نوى اليمين ولم ينو النذر
والقائلون بهذا الجواب يقولون انما يصح اذا نوى اليمين فقط
واما اذا نواهما فقد تحقق ارادة المجاز والحقيقة فان
قلت لا عبرة بارادة النذر لانه ثابت بنفس الصيغة
قلت فلا يمتنع الجمع في شيء من الصور اذا لم يعتبر ارادة
المعنى الحقيقي والاقرب ان يقال كلمة على حقيقته في ايجاب
المباح وايجاب المباح لازم مساو لتحريم المباح وتحريم
المباح يمين كما مر فيفهم من الايجاب بطريق الكناية
والكناية يحتاج الى النية ولم يلزم الجمع بين الحقيقة
والمجاز

الكناية ذكر اللازم وارادة الملزوم مع جواز ارادة اللازم
الكناية لفظ اريد به لازم معناه مع جواز ارادته معه

والمجاز لان التحريم انما صار مرادا بطريق الكناية من لازمه
لا من اللفظ بخلاف شراء القريب فانه ليس بلازم
مساو لاعتاقه لوجوده بالارث والهبة وانما يثبت
العتق حكما شرعيا باشارة النبي عليه السلام بقوله لن يجزي
ولد والده الا ان يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه لا بطريق
الكناية فلا يحتاج الى النية وطريق الاستعارة اي المجاز
الاتصال بين الشيئين صورة او معنى اراد به المعنى الخاص
المشهور حتى لا يصح تسمية الرجل اسدا باعتبار معنى
الحيوانية ولا تسمية الابخر المحموم اسدا لعدم شهرة
الاسد بهما كما في تسمية الشجاع اسدا لتشابههما في
الصورة هذا في الحسيات وفي الشرعيات الاتصال من جهة
السببية والتعليل اي الاتصال بين السبب والمسبب
والعلة والمعلول نظير الصورة اي نظير الاتصال الصوري
في المحسوس او معنى السببية طريقا الى المسبب ومعنى العلة
كونه مثبتة والمعنيان لا يوجدان في المسبب و
المعلول فيكونان متجاورين صورة كما بين المطر والسماء
والاتصال في المعنى المشروع كيف شرع في محل النصب
على الحال متعلق بمحذوف والمعنى اتصال عقد مشروع في
المعنى المشروع معقولا لان معنى شرع ذلك العقد المشروع

للمعلول

بعقد مشروع

نظير الملغى وهو جزء لقوله والاتصال اي اتصال المعنى كما
في الهبة والصدقة فان لكل واحد منهما تمليك بغير بدل
فيجوز استعارة احدهما للآخر فيستعار لفظ الهبة
للصدقة فيما اذا وهب للفقير شيئا لم يكن له الرجوع ويستعار
لفظ الصدقة للهبة فيما اذا تصدق على الغني حتى صح الرجوع
والاول اي الاتصال من حيث السببية والتعليل نوعان
احدهما اتصال الحكم بالعلة كاتصال الملك بالشراء وانه يوجب
الاستعارة من الطرفين لان الغرض من العلة هو المعلول
فيكون العلة مفتقرة الى الحكم من حيث الغرضية والعقلية
والحكم لا يثبت بدون العلة فيكون مفتقرا اليها في الوجود
ولما كان جهة الافتقار مختلفة لم يلزم الدور فلما ثبت
الاتصال من الجانبين عمت الاستعارة فان قلت بهذا
تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره لان السبب الشرعية ما يكون
طريقا الى الشيء من غير ان يضاف اليه وجود ولا وجوب
وهذا هو المراد من النوع الثاني والعلة ما يضاف اليه
الوجود والوجوب فيكون غيره قلنا ليس المراد بالسبب
هاهنا المعنى الشرعي بل المعنى اللغوي وهو ما يكون طريقا
ومفضيا الى الشيء مطلقا وهذا المعنى يشمل العلة و
السبب فيصح ان يكون متناولا لهما حتى اذا قال ان اشتريت

عبدا

عبدا فهو حر فاشترى نصف عبد فباعه ثم اشترى
النصف الآخر ونوى به الملك اي قال عنيت بالشراء
الملك يصح استعارة العلة للحكم او قال ان ملكت
عبدا فهو حر فملك نصف عبد فباعه ثم ملك النصف الآخر
ونوى به اي بالملك الشراء يصدق فيهما ديانة فهذا تفريع
على جواز الاستعارة من الطرفين وبيانه مسبوق بمعرفة
حكم المسئلتين وهو ان نصف العبد يعتق في صورة
الشراء الصحيح قيد به لان العبد لا يعتق اذا اشتراه
فاسدا لان شرط الحنث وجد في الفاسد قبل القبض و
لا ملك له فيه قبله فيحل اليمين ولم يقع الجزاء لعدم المحل
وفي صورة الملك لا يعتق حتى يجتمع الكل منه في ملكه لان
المقصود من الشراء ليس الملك لانه لا يستلزم الملك و
لهذا يتحقق من الوكيل ولا ملك له ويحنث بشرائه وكيلا
في قوله ان اشتريت عبدا فامرأتي طالق فصار مقصوده
مطلق الشراء فيحنث على اي وجه كان مجتمعا او متفرقا
وفي قوله ان ملكت عبدا مقصوده في العرف الاستغناء
بملك العبد وذا انما يكون بصفة الاجتماع حكي ان ابا
بكر الاسكاف [illegible] البلخي وكان يقول لخادمه وقت
درسه هذه المسئلة هل ملكت مائة درهم وكان يقول

لانه يقول بل اشتريت بالف درهم يقبل نعم فيوضع
على احد نوعي العرف واذا نوى من الشرا الملك او نوى
من الملك الشرا يصدق فيهما ديانة فقط لانه في الصورة
الاولى لا يصدق قضاء لكونه متهما بالتخفيف عليه و
في الصورة الثانية يصدق قضاء وديانة لان فيه
الارادة تشديدا عليه حيث يعتق عبده والمراد بالديانة
انه اذا استفتى فقيها يجيبه على ما نوى ولكن القاضي
لا يلتفت الى النية اذا كان فيما نوى تخفيف عليه
هذا اذا لم يشر الى العبد بعينه ولو اشار اليه يحنث
كقوله اذا اشتريت هذا العبد ونوى به الملك او ان
ملكت هذا العبد ونوى به الشرا فاشترى نصفه ثم باعه
ثم اشترى النصف الاخر يعتق في الفصلين
لان الاجتماع صفة مرغوبة فتعتبر في غير المعين ولا تعتبر
في المعين لان الصفة في الحاضر لغو كمن حلف لا يدخل (الحاضر)
بيته الدار لا يعتبر فيها صفة العمران ويعتبر في غير المعينة
فان قلت الملك فيما اذا قال ان ملكت ونوى به الشرا
مطلق غير مختص بالملك الحاصل بالشرا والشرا علة
للملك يثبت به فلا يكون بينهما اتصال العلية والمعلولية
فلا يجوز الاستعارة قلت كون الحكم مختصا بالعلة

غير

ايما
غير مشروط في هذا الباب والشرط افتقاره اليما يصلح
علة للحكم في نفس الامر الا يرى انهم استعاروا الاثم
للخمر في قولهم شربت الاثم حتى ضل عقلي الخمر والاثم
غير مختص بالخمر واما النوع الثاني الاتصال الصوري (للخمر صح)
في المشروع فهو اتصال المسبب بالسبب وهو ما يفضي الى
الحكم ولا يكون الحكم مضافا اليه وجودا او وجوبا
والمراد ههنا السبب الذي ليس بعلة بان لا يكون الحكم
مضافا اليه بلا واسطة اعم من ان يكون سببا محضا كما تقدم
او سببا في معنى العلة وهو ما يكون علة الحكم مضافا اليه
دون الحكم كملك الرقبة فانه علة لملك المتعة وملك
الرقبة مضاف الى السبب وهو البيع ولم يضف اليه الحكم
وهو ملك المتعة كما يقال زوال ملك المتعة بزوال ملك
الرقبة فاذا قال لامته انت حرة يزول به ملك الرقبة
وبواسطة زواله يزول ملك المتعة تبعا ولا يحل
الاستمتاع الا بالنكاح فكان قوله انت حرة سببا
لزوال ملك المتعة لكونه مفضيا اليه لا علة لتخلل
الواسطة وهي زوال ملك الرقبة ولو قال المص
كما يقال زوال ملك المتعة بالفاظ زوال ملك الرقبة (العتق)
لكان اولى فيكون تقدير المضاف بان يقال كما يقال زوال

ملك المتعة بالفاظ زوال ملك الرقبة وكالتقابل
ثبوت ملك المتعة بالفاظ موضوعة لملك الرقبة فيجوز
استعارة اللفظ الموضوع لملك الرقبة لثبوت ملك
المتعة استشكل شارح المغني في هذا الموضع بقوله
البيع والهبة والتمليك ليس سببا لملك المتعة الذي
ثبت بالنكاح وكذا العتق ليس سببا لزوال ملك
المتعة الذي يزول بالطلاق فلم يوجد الاتصال بالسببية
فلا تصح الاستعارة جوابه يعرف بما ذكرنا
قريبا ان الشرط في جواز الاستعارة الافتقار الى
ما يصلح علة للحكم لان الحكم قبل وجوده يفتقر الى جميع
العلل حتى لو قال لامرأته انت حرة ونوى به الطلاق
يقع بائنا وانما احتيج الى النية لان المحل غير متعين
لهذا المجاز بل محل لحقيقة الوصف بالحرية فيحتاج الى
النية لتعيين المجاز وعكسه اي لا يجوز استعارة
الحكم للسبب كاستعارة الفاظ الطلاق للعتاق حتى
لو قال لامته انت طالق ونوى به الحرية لا يعتق
عندنا وقال الشافعي يعتق لان بين الطلاق والعتاق
لغة وشرعا اما لغة فلان كلا منهما للتخلية والاطلاق
واما شرعا فلان كلا منهما لازالة الملك فيجوز استعارة
كل

كل منهما للآخر وانما قلنا العكس لا يجوز لان شرط جواز
الاستعارة الاتصال وهو انما يتحقق بالافتقار والمسبب
مفتقر الى السبب لانه فرعه والسبب مستغن عنه في ذاته
لقيامه بنفسه وثبوت المسبب به من الامور الاتفاقية
حتى جاز تخلفه عنه فان من اشترى جارية مجوسية يحصل
ملك الرقبة دون المتعة الا اذا كان المسبب مختصا بالسبب
فيجوز الاستعارة من الجانبين لكونه بمنزلة العلة كقوله
تعالى اخبارا اني اراني اعصر خمرا اي عنبا استعير المسبب وهو
الخمر للسبب وهو العنب لاختصاص الخمر بالعنب فالحاصل ان
استعارة الملزوم للازم يجوز كيف ما كان واما استعارة
اللازم الى الملزوم فيجوز اما اذا كان اعم منه فلا تصح
الاستعارة وفيه نظر لانه ينتقض بجواز استعارة
المعلول للعلة وان كان اعم منه فان قلت ورد
في القرآن ذكر الحكم وارادة السبب كقوله تعالى اذا
نكحتم المؤمنات اي عقدتم والوطء غير مختص بالعقد
قلت الوطء الذي يعقبه الطلاق واذا كانت الحقيقة
متعذرة وهي ما لا يوصل اليه الا بمشقة او مهجورة وهي ما يمكن وصوله الا ان الناس هجروه وتركوه صير
الى المجاز بالاجماع كما اذا حلف لا ياكل من هذه النخلة

فانه يجوز اذا كان مساويا له فاذا كان المسبب مختصا به يوجد شرط الانتقال من الملزوم الى اللازم صح

مختص بالعقد صح

هذا مثال للمتعذرة والمجاز فيه ان لا ياكل ثمرها وان
لم يكن لها ثمر فثمنها ولو تكلف واكل من عين النخلة
لا يحنث في الصحيح او لا يضع قدمه في دار فلان هذا مثال
للمهجورة فانه حقيقته وهو وضع القدم حافيا يكون
لكن الناس هجروه والمجاز فيه الدخول فان قلت
المحلوف عليه في المثال الاول عدم الكلها وهو غير
متعذر بل المتعذر الكلها قلت اليمين اذا دخلت في النفي
كانت للمنع فموجب اليمين ان يصير ممنوعا باليمين و
ما لا يكون ماكولا لا يكون ممنوعا باليمين والمهجور
شرعا كالمهجور عادة حتى ينصرف التوكيل بالخصومة الى
على الجواب مطلقا اي بنعم او لا اي ز ابطريق اطلاق
اسم الخاص وهو الخصومة على العام وهو الجواب
لانه يتناول الاقرار والانكار والخصومة واما حقيقة
الخصومة فمهجورة شرعا لقوله تعالى ولا تنازعوا فتفشلوا
وانما خلا باتبه المسلم بنفسه فيصار الى المجاز وهو
الجواب حتى اذا ادعى رجل على آخر الف فوكل المدعى عليه
رجلا بالخصومة ليخاصم المدعي فاقر الوكيل عند القاضي
بان لموكلي اخذ الالف جاز وعند زفر وان فتى
لا يجوز لانه مامور بالخصومة والاقرار مسالمة و
اذا

اي بنعم او لا ببيان

للمحلوف

١٠٥

اذا حلف لا يكلم هذا الصبي لم يتقيد حلفه بزمان صباه
كانه قال لا اكلم هذا الذات ولو كلمه بعد ما كبر يحنث
لان هجران الصبي مسلما كان او كافرا بمنع الكلام عنه
حرام لان الصبا مظنة المرحمة ولهذا لم يخاطبه قلم
التكلف ولا يقتل الصبي الكافر قصاصا ولا يلزم
جواز سبيه لانه مرحمة لثبوت الاسلام بالتبعية
او بدار الاسلام والمهجور شرعا كالمهجور عادة
فان قلت لو حمل على الذات يلزم ترك الترحم ابدا
ما دام حيا وترك التوقير اذا كبر وترك المواصلة
في وجوب المواصلة دايما وهجرة المؤمن حرام
فوق ثلثة ايام والالتزام المجاز لاجل الاحتراز
عن واحد منها الزم الثلثة قلت الالتفات في اثناء كل
الا مباشرة المحظور قصدا وما يثبت بطريق ضمني
فليس بمعتبر الا يرى انه لو قال لا اكلم هذا الذات لا
يكون مرتكبا للمنهي عنه وان لزم منه الهجران
على ان ترك التوقير ينفك عن الذات بان لا يعيش
الى الكبر فلا يكون لازما فقيد بقوله هذا الصبي لانه لو ذكره
قار حتيا بتقييد اليمين بصفة الصبا لان الصفة
صارت مقصودة بالحلف لكونها معرفة للمحلوف عليه

كما حلف لا يشرب من الخمر ينعقد اليمين وان كان حراما
شرعا لصيرورة الشرب معقودا باليمين فيحنث
ان لم يشرب والاصل فيه ان اليمين اذا انعقدت
على موصوف يتقيد بصفته معرفا كان او منكرا اذا
صلح الوصف ان يكون داعيا الى اليمين كما اذا حلف
لا ياكل رطبا او هذا الرطب فاكله بعد ما صار تمرا
لا يحنث لان الرطوبة مضرة وان لم يصلح كما اذا
حلف لا ياكل من لحم هذا الحمل يحنث اذا اكله من لحمه
كبشا لان لحم الحمل انفع منه فلم يصلح ان يتقيد
اليمين به اذا عرف هذا فنقول كان الواجب ان يتقيد
فيما نحن فيه بوصف الصبا لان الصبا مظنة الشفقة
فيصلح ان يكون داعيا الى اليمين لكنه لم يتقيد لحرمة
هجر المباشرة شرعا واذا كان الحقيقة مستعملة اي
ليست بمهجورة شرعا وعادة لكن ذكر لفظ مستعملة
للمقابلة التقديرية لان قوله الحقيقة يتضمن الاستعمال
والمجاز متعارفا اي متبادرا الى الفهم من العرف كون
معناه يكون استعماله اكثر في عرف الناس من استعمال
الحقيقة فهي اولى عند ابي حنيفة رحمه الله لان الاستعارة
لا تزاحم الاصل خلافا لهما فان عندهما المجاز اولى
بدلالة

بدلالة العرف وعلى هذين الاصلين اختلف ابو حنيفة
وصاحباه في قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القرآن فان له
حقيقة مستعملة وهو ما يطلق عليه اسم القرآن ومجازا
متعارفا وهو ما يسمى قراءة عرفا فجوز ابو حنيفة القراءة
في الصلوة بآية قصيرة وجوزاها بآية طويلة ولقائل
ان يقول ينبغي على اصله ان يجوز بما دون الآية واصلهما
منقوض بما اذا حلف لا يقرأ القرآن يحنث بقراءة آية
قصيرة اجماعا كما اذا حلف لا ياكل من هذه الحنطة او لا
يشرب من هذا الفرات فعنده يحنث باكل عين الحنطة
والكرع من الفرات قال صاحب الكشاف في قوله تعالى
فشربوا منه اي كرعوا فلا يحنث باكل الخبز والشرب
من الاواني المتخذة من الفرات وعندهما يحنث باكل
ما يتخذ منها كما يحنث باكل عينها وبالاغتراف من الفرات
كما يحنث بالكرع لانه مجاز عن اكل ما يحويه الحنطة
وشرب ما يجاور الفرات وهو بعمومه يتناول
كليهما فان قلت فعلى هذا يلزم ان يحنث باكل السويق
عندهما لوجود اكل ما يحويه الحنطة قلت السويق
جنس آخر غير جنس الدقيق عندهما ولهذا جوز بيع
الدقيق بالسويق متفاضلا فلا يحنث كذا ذكره

مطلب المجاز خلف عن الحقيقة

شمس الائمة ومن هذا عرف ان ما قاله بعض الشراح وعند
محمد يحنث بالكل ما يتخذ من الحنطة كالخبز والسويق ونحوهما
ليس بصحيح ولو شرب من نهر منشعب من الفرات لا يحنث
لان ماء الفرات انقطع منه بالنهر ولو قال من ماء الفرات
فشرب منه من ماء نهر آخر يوخذ بكرع او باناء يحنث بالاتفاق
ولانه عقد يمينه على ماء الفرات وهذا الى هنا او و
ان تحول الى نهر آخر وهذا الخلاف فيما اذا لم ينو شيئا
فان نوى الحقيقة او المجاز يقع على ما نوى اتفاقا
ولو كانت الحقيقة والمجاز سواء في الاستعمال فالعبرة
للحقيقة اتفاقا وعندنا اي الاختلاف المذكور بناء على
اصل آخر مختلف فيه وهو ان الخلفية اي كون المجاز
خلفا عن الحقيقة في التكلم عنده اي ابي حنيفة التكلم
بلفظ هذا ابني اذا اريد الحقيقة وهو البنوة لان الحقيقة
والمجاز من اوصاف اللفظ فيجعل الخلفية في التكلم اولى
وعندهما اي الحكم يعني هذا ابني مجازا خلف عن هذا ابني
حقيقة في الحكم اي حكم المجاز خلف عن حكم الحقيقة
لان الحكم هو المقصود فجعله خلفا في المقصود اولى
وبعض الشراح فسروه بان اللفظ هذا ابني اذا اريد به
الحرية خلف عن لفظ هذا حر اي قايم مقامه وهذا

التغير

اذا اريد به المجاز وهو الحرية خلف عن التكلم بلفظ هذا ابني

التغير صحيح في المعنى لكن التفسير الاول اليق بهذا المقام
لان المجاز خلف عن الحقيقة بالاتفاق ولم يذكر الخلاف
الا في جهة الخلفية فعلى كلا المذهبين الاصل هذا ابني
والخلاف في الجهة فعندهما من حيث الحكم وعنده من
حيث اللفظ ولو كان المراد ان هذا ابني خلف عن هذا
حر فالخلاف والخلف لا في جهة الخلفية قال شارح
المغني منصور القاآني هذا غير صحيح لان حكم الاصل
وهو الحرية التي تثبت بهذا حر ليس بممتنع في هذا
المحل بل هو متصور كما في الاصغر سنا منه فيلزم ان
يثبت العتق عندهما لوجود شرط المجاز وهو تصور
الاصل والامر بخلافه ويظهر الخلاف في قوله لعبده
وهو اي العبد اكبر سنا منه اي من المولى هذا ابني فعنده
يعتق لان شرط الخلفية تصور الحقيقة والحقيقة
متصورة من حيث التكلم لان قوله هذا ابني من حيث
التكلم صحيح لانه مبتدأ وخبر ولما تعذر موجبه الحقيقي
تعين المجازي ذكر الملزوم وارادة اللازم وهو
الحرية وعندهما لا يعتق لانه لا بد ان يكون الاصل
في مخرجه صحيحا موجبا للحكم وهذا الكلام غير منعقد
لايجاب الحكم اصلا فيلغو كاليمين الغموس لما لم ينعقد الحكم

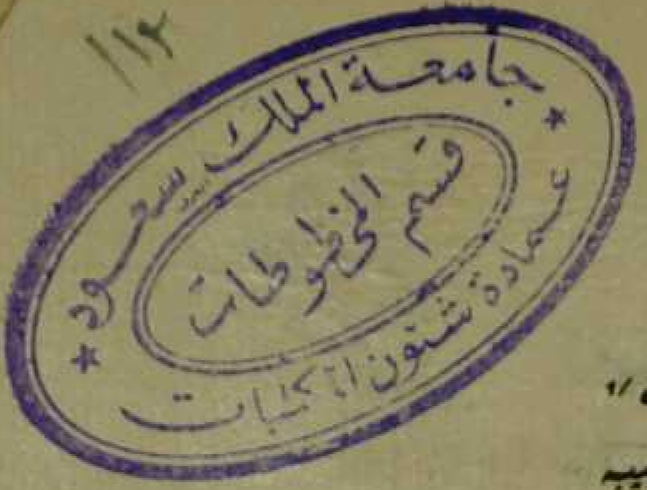
يكون في الاصل

الاصح وهو البر لاستحالته لم ينعقد للحكم الملفي وهو
الكفارة ولقائل ان يقول ينتقض هذا الاصل على قول
ابي يوسف بمسئلة الكوز وهو ما اذا حلف ليشربن
الماء الذي في هذا الكوز ولا ماء فانه قال بانعقاد اليمين
ثم ليظهر اثره في حق الخلف وهو الكفارة مع ان الاصل
وهو البر مستحيل فحاصل الخلاف انه اذا استعمل لفظ واريد لفظ ما
المعنى المجازي هل يشترط امكان المعنى الحقيقي بهذا اللفظ
ام لا فعندهما يشترط فحيث امتنع المعنى الحقيقي لا يصح
المجاز وعنده لا بل يكفي صحة اللفظ من حيث العربية
وجه بناء ما سبق على هذا الاصل ان الخليفة لما كانت
في التكلم عنده اعتبر لفظ الحقيقة لان المجاز لا يزاحم
الحقيقة فالحقيقة المستعملة صارت اولى من المجاز
المتعارف وعندهما لما كانت الخليفة في الحكم وجب
الترجيح باعتبار الحكم وحكم المجاز راجح لانه اكثر
استعمالا فان قلت يرد على قول ابي ح قوله لعبده
هذا بنتي لا يعتق عنده مع ان العمل بالمجاز ممكن
اذ البنتية سبب الحرمة كالبنوة قلت انه على الخلاف [illegible]
فلو كان على الوفاق فقوله هذا بنتي حكم الحرية
بجهة البنتية وهذه الذات ليست بمحل لتلك
الحرية

الحرية فاضافتها اليه كاضافة العتق الى الحمار فيلغو لعدم
المحل ولان المشار اليه اذا كان من جنس المسمى يتعلق الحكم
بالمشار اليه واذا كان من خلاف جنسه يتعلق بالمسمى ولا عبرة
للمشار اليه كما لو باع فصا على انه ياقوت احمر فاذا هو
اخضر او اصفر ينعقد البيع لوجود المشار اليه ولو ظهر
انه زجاج لا ينعقد لعدم المسمى والذكر والانثى جنسان
فيتعلق الحكم بالمسمى وهو معدوم فلا يعتبر تصحيح الكلام في
المعدوم وقد يتعذر الحقيقة والمجاز معا اذا كان الحكم
ممتنعا كما في قوله لامرأته هذه بنتي وهي معروفة النسب و
تولد بمثله او اكبر سنا منه حتى لا يقع الحرمة بذلك ابدا اي
سواء كان اصر على هذا القول او اكذب نفسه الا انه اذا اصر
على ذلك يفرق القاضي بينهما لا لان الحرمة يثبت بهذا اللفظ
بل لانه بالاصرار يصير ظالما يمنع حقها في الجماع فيجب التفريق
كما في الجب والعنة اما تعذر الحقيقة وهو النسب في
الاكبر سنا منه فظاهر واما في التي تولد بمثله فلان النسب
يكذبه لاشتهاره من الغير واما تعذر المعنى المجازي فلان
التحريم الذي يثبت بهذه بنتي التحريم الذي ينتفي بطلان
النكاح لان البنتية اذا ثبت تظهر الحرمة من الاصل
وليس في وسعه اثباته تحريم يقتضي صحة النكاح السابق
والذي في وسعه

ويكون حقا في حقوقه كالطلاق فان اللفظ غير صالح له قيد
بقوله معروفة النسب لانها لو كانت مجهولة النسب
فرق بينهما ويثبت النسب كذا في المحيط وقيل الحكم في مجهولة
النسب كذلك حتى لا تحرم لان الرجوع عن الاقرار بالنسب
صحيح قبل التصديق المقر له اياه ولا يمكن العمل بموجب هذا
الاقرار قبل تاكده بالقبول وانما وضع المسئلة في معروفة
النسب لان تعذر العمل بالحقيقة فيها اظهر والحقيقة تترك
لما فرغ عن بيان الحقيقة والمجاز شرع فيما يترك به
الحقيقة وذلك خمسة بالاستقراء بدلالة العادة على
تركها كالنذر بالصلوة والحج فان الصلوة لغة الدعاء
كما في قوله عم واذا كان صائما فليصل اي ليدع ثم نقلت
الى الاركان المعهودة واستعملت فيها وترك معناها
لغة فلو نذر ان يصلي يحمل على الاركان وكذا الحج لغة القصد
ثم نقلت الى مكة للنسك المعروف وبدلالة اللفظ في
نفسه كما اذا حلف لا ياكل لحما لم يحنث باكل لحم السمك و
عند مالك يحنث لانه لحم حقيقة ولهذا لا يصح نفيه عنه
والعلماء تمسكوا في ذلك بالعرف لان لحم السمك لم يستعمل
استعمال اللحم في الباجات وبايعه لا يسمى لحاما فلا يدخل
في اللحم والعرف معتبر في اليمين وذهب فخر الاسلام و
متابعوه

١١٣



متابعوه الى النظر في مأخذ الاشتقاق ولحم السمك
مخصوص من اللحم بدلالة اشتقاق اللفظ فان اصل تركيبه
يدل على الشدة والقوة يقال التحم القتال اي اشتد
ثم سمي اللحم بهذا الاسم لقوة فيه باعتبار تولده من الدم
وليس للسمك دم والا لما عاش في الماء ولما شرط ذبحه
لحله قال صاحب الكشف لقائل ان يمنع كونه مأخوذا عما
ذكر لان قولهم التحم القتال انما هو لكثرة اللحم بكثرة القتلى
ولا يكون له مأخذ يدل على الشدة والقوة الى هنا كلامه
ولقائل ان يقول لو كان لحم السمك مخصوصا بدلالة الاشتقاق
لكان اللفظ مجازا في لحم السمك وليس كذلك لان الله تعالى
سماه لحما في قوله تعالى ومن كل تاكلون لحما طريا ويمكن ان يقال
المراد من كونه مأخوذا ان وضعه لذاته باعتبار معنى هو المقصود
بشهادة الدوران فان اللحم كيفما تركبت دارت مع مادته
على الشدة والقوة في ذلك الملحمة للوقعة العظيمة والتحم القتال
والتحم الجرح للبرء والملح لتقوى الطعام به ولو اكل لحم الآدمي
او الخنزير يحنث على هذا الطريق ولا يحنث نظرا الى العرف
وقوله كل مملوك لي حر لا يتناول المكاتب كما تحققته ولا يعتق لان المكاتب
مملوك من وجه دون وجه فلا يتناوله المملوك المطلق المنصرف
الى الكامل ويتناول المدبر وام الولد فيعتقان لان الملك فيهما
فيعتقان بيان

كامل والرق ناقص وعكسه اى عكس ما ذكرنا من المسئلتين

الحلف بأكل الفاكهة من حلف لا يأكل الفاكهة فأكل الرمان و

الرطب والعنب لا يحنث عند ابى ح لان الفاكهة في هذه الثلثة

كمالا فى معنى التفكه لان الفاكهة اسم لما يتنعم ويتلذذ زيادة

على ما يقع به قوام البدن فيكون الفاكهة اسما لما هو تابع

وهذه الثلثة يحصل بها قوام البدن فيكون فيها وصف

زائد ولا يدخل في الفاكهة فان قلت كيفا دخل الطرار

تحت اسم السارق مع ان فى فعل الطرار وصفا زائدا وهو

الاخذ من اليقظان قلنا المعنى الزائد فى الطرار غير مناف للسرقة

بل يكمل لها كالضرب والشتم فانهما مكملان لمعنى الايذاء فيثبت

الحكم فيه بالدلالة والزيادة فى هذه الثلثة وهو كونه

غذاء مناف للتفكه لان الغذاء مقصود والتفكه امر زائد

غير مقصود فيكون مغيرا للمعنى التبعية وعندهما يحنث بأكلها

لان الفاكهة انما يؤكل على سبيل التنعم وهذه الاشياء كذلك

وان نواها عند الحلف يحنث اتفاقا وبدلالة سياق

النظم اى سوق الكلام يعنى تترك الحقيقة بقرينة لفظية

التحقت به سابقة او متأخرة الا ان السياق باب المنقوطة

بثنتين من تحت اكثر استعمالا فى المتأخر كقوله طلق امرأته

فانه يدل على التوكيل حقيقة لكن تركت هنا بقرينة

قوله

بعموم لحمه

١١٧

لا انما بغار ج

قوله ان كنت رجلا لان معنى الكلام عند ارادة اظهار

العجز المطلب من الفعل الذى قرن به فيكون الكلام للتوبيخ

مجازا وبدلالة معنى يرجع الى المتكلم يعنى الحالة كما فى يمين

الفور كما لو قال لامرأته حين قامت لتخرج ان خرجت فانت

طالق انه يقع على تلك الخرجة حتى لو رجعت ثم خرجت لا تطلق

الفور مأخوذ من فوران القدر سميت بهذا الاسم باعتبار

فوران الغضب نظيره قوله والله لا اتغدى جوابا لمن دعاه

الى الغداء وهو بفتح الغين طعام يؤكل في الغداة والتغدى

عبارة عن اكل مترادف يقصد به الشبع ولهذا لا يحنث فى يمينه

لا يتغدى حتى يأكل اكثر من نصف شبعه فان حقيقة قوله

لا اتغدى العموم الا انها تركت بدلالة حال المتكلم لانه اخرج

الكلام مخرج جواب الداعى فانه دعاه الى الغداء الذى بين

يديه فيتقيد به وبدلالة فى محل الكلام كقوله عم انما الاعمال

بالنيات ورفع عن امتى الخطاء والنسيان هذا هو النوع

الخامس من انواع ما يترك به الحقيقة فان هذا الكلام يقتضى

ان لا يوجد عمل بلا نية وان لا يوجد خطاء ولا نسيان وقد تحقق

العمل بلا نية والخطاء والنسيان واقعين فى الامة كثيرا فعلم

ان حقيقته غير مرادة فيحمل على المجاز فيراد به حكم الاعمال

وحكم الخطاء والحكم نوعان حكم الدنيا وهو الجواز والفساد

وحكم الآخرة وهو الثواب في الاعمال المفتقرة الى النية
والاثم في الافعال المحرمة والنوعان مختلفان اذ مبنى الصحة
وجود الاركان والشرايط ومبنى الفساد عدمها ومبنى الثواب
خلوص النية ومبنى الاثم عدمه الا ترى ان من صلى في ثوب
نجس لا يجوز صلوته لفقد شرطها ولكن له ثواب لخلوص
نيته ولو صلى رياء جازت صلوته وليس له ثواب لفساد
اعتقاده فيكون مشتركا بينهما فلا يصح احتجاج اصحابنا
علينا في اشتراط النية في الوضوء وفي عدم فساد الصوم
بالخطاء لان ارادة المعنيين جميعا غير جايزة اما عندنا
فلان المشترك لا عموم له واما عنده فلان المجاز لا عموم له
نحل ابو حنيفة على الثواب لكونه باقيا على عمومه اذ لا
ثواب بدون النية بخلاف الصحة فانها قد تكون بدون
النية كالبيع والنكاح وحملت في على الصحة وانتفى
لان النبي عم بعث لبيان الحل والحرمة ولقايل ان يقول لا نم
ان الحكم مشترك بل هو عام معنوي كالشيء لان حكم العمل هو
الاثر الثابت به فيتناول كليهما وعدم عموم المجاز لم يثبت
عند الشافعي على ما سبق فلو سلم فلنا ان نقول هذا الحديث
من قبيل المحذوف لا من المجاز وان نقول عدم بقاء الاعمال
على العموم مشترك الالزام اذ لا بد عندكم من تخصيصها
بالاعمال

بالاعمال التي هي محل الثواب فيتخصص عنده بغير البيع والنكاح
مما لا يفتقر الى النية بالاجماع فان قلت لو كان المراد حكم
الآخرة لا يبقى لقوله عليه السلام فايدة اذ عدم المؤاخذة في الآخرة
يعم جميع الامم اذ لا يجوز في الحكمة المؤاخذة بما قلته ذلك
مذهب المعتزلة فاما عند اهل السنة فهي جايزة في
الحكمة بدليل قوله تع اخبارا ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او
اخطأنا فلو لم يجز في الحكمة المؤاخذة فيهما وقد ورد ظاهر
على ان تقديم قوله عليه السلام يقتضي الاختصاص فلو لم يجز
المؤاخذة مطلقا في الآخرة لما قدمه كان بحر البلاغة رشحة
من امواجه صلوات الله عليه وسلامه وعلى آله وازواجه
والتحريم المضاف الى الاعيان كالميتة في قوله تع حرمت عليكم
امهاتكم والخمر في قوله عم حرمت الخمر لعينها حقيقة عندنا
كالتحريم المضاف الى الفعل فهو وصف للمحل اولا بالذات ثم يثبت
حرمة الفعل بناء عليه خلافا للبعض وهم اصحابنا العراقيون
والمعتزلة فانهم قالوا المراد منه تحريم الفعل لا غير و
قال قوم من المعتزلة انه مجمل لا يصح الاحتجاج به لان
التحريم هو المنع والمكلف انما صار ممنوعا عما هو مقدور
ولا قدرة لنا على الاعيان فلا بد من اضمار فعل حذرا من
اهمال الخطاب واضمار جميع الافعال مستحيل وليس اضمار بعضها

اولى من الآخر فيبقى محلا احتج الفريق الثاني بالعرف
فان اهل عرف اللغة يتبادر فهمه عند سماع قوله حرمت
عليكم النساء او الطعام الى ان المراد منه تحريم الفعل المقصود
منه وهو الوطء في الاول والاكل في الثاني ولكنا نقول
التحريم اذا اضيف الى العين كان ذلك امارة على انه خرج
من ان يكون محلا للفعل وهذا كالنسخ والمنع نوعان منع
الرجل عن الشيء كمنع الغلام عن اكل الخبز ومنع الشيء عن الرجل
بان رفع الخبز من بين يديه فاضافة التحريم الى العين من
النوع الثاني ولا منع للتوقف فيه مع هذا التوجيه الصحيح
ويتصل بما ذكرنا اي الحقيقة والمجاز حروف المعاني اي الحروف
التي لها معان واطلاق الحروف على المذكور في هذا الفصل
بطريق التغليب لان بعضه اسماء مثل اذا ومتى وغيرهما
وحروف العطف اكثرها وقوعا ذكر الاسماء فيما بين الحروف
استطرادا للمناسبة حكمها حكم الحروف وجه اتصالها
بما ذكرنا انها تارة يستعمل فيما وضعت له فيكون حقيقة
وتارة في غير ذلك فيكون مجازا فالواو لمطلق العطف
اي لمطلق الجمع من غير تعرض لمقارنة كما زعم بعض اصحابنا
انها للمقارنة على قول ابي يوسف ومحمد ولا ترتيب كما
زعم بعض اصحاب الشافعي محتجين بقوله تعالى واركعوا

واسجدوا

مطلب حروف المعاني

واسجدوا او الركوع مقدم على السجود بلا خلاف فاجاب
حرف الواو فنقول الواو لو كان مفيدا للترتيب لما صح ان
يقال جاءني زيد وعمرو قبله ولان الفاء للترتيب ولو كان
الواو ايضا له لحصل التكرار وهو خلاف الاصل وما ذكره
معارض بقوله تعالى واسجدي واركعي وفي قوله لغير الموطوءة ان
دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق انما تطلق
واحدة اذا وقع الشرط عند ابي حنيفة هذا اشارة الى رد
ما زعم بعض اصحابنا من ان الواو للترتيب عنده وللمقارنة
عندهما بدليل هذه المسألة المذكورة في الكتاب لانها
لو لم يكن للترتيب عنده لوقعن جملة كما تعلقن ولو لم يكن
للمقارنة عندهما لوقع الاول ولغا الثاني والثالث لانا
موجب هذا الكلام الافتراق فلا يتغير بالواو يعني
الترتيب لم يثبت من الواو بل ثبت من ذكر الطلقات
متعاقبة على وجه يتصل الاول بالشرط بلا واسطة و
الثاني بواسطة لان قوله وطالق جملة ناقصة مفتقرة
الى الكاملة فتعلق الثاني بعد تعلق الاول والثالث بواسطتين
فاذا تعلقن بهذا الترتيب نزلن كذلك عند وجود الشرط
فلما نزل الاول قبل الثاني والثالث لم يبق للثاني والثالث
محل وقالا موجبه الاجتماع الا ان الافتراق بين المعلق

والمعطوف عليه متعلقين بالشرط بلا واسطة وذلك لان قوله
وطالق جملة ناقصة جزاء بغير شرط فيصير ما يتم به الاول وهو
الشرط شرطا للثانية فلا تساوت الثانية والثالثة
في التعليق بالشرط يقتضي جملة اذ ليس بينها الاجزية ما يوجب
صفة الترتيب فلا يتغير بالواو هذا اذا قدم الشرط اما اذا
اخره يقع الثلث اتفاقا لان الشرط مغير فاذا وجد اخر
الكلام مغير توقف اوله على اخره كما في الاستثناء فيتعلق
الاجزية المتوقفة دفعة فان شيخ الاسلام وصاحب التقويم
الى قولهما واورد [illegible] على قوله اشكالا بانه اثبت التعاقب
في ازمنة التعليق وذلك لا يوجب التعاقب في الوقوع وانما
الترتيب في الوقوع بلفظ يوجب توقف ازمنة الوقوع
كثم ولم يوجد وبان المعلق ليس بطلاق في الحال بل له صلاحية
ان يقع طلاقا عند وجود الشرط فما لم يكن طلاقا في الحال
لا يحصل وصفا الترتيب لان الوصف يستبق الموصوف
فكانت العبرة لحالة الوقوع ولم يوجد فيها ما يوجب توقف
ازمنة الوقوع واذا قال لغير الموطوءة انت طالق وطالق وطالق
انما تبين بواحدة هذه المسئلة ايضا توهم ان الواو
للترتيب عند علمائنا والا لوقع الثلث كما ذهب اليه
ابن ابي ليلى ومالك فيه القديم لان الجمع كالجمع بلفظ الجمع
القديم بيان

فازال

فازال الوهم بقوله لان الاول وقع قبل الكلام اي قبل
الفراغ عن التكلم بالثاني فسقطت ولاية الثانية لفوات محل
التصرف لانها غير موطوءة فلم يلغ الثاني والثالث بهذا لا لان
الواو للترتيب لا يقال قد يتغير صدر الكلام باخره لانه
يثبت به الحرمة الغليظة فكان ينبغي ان لا تقع الطلاق
باوله لانا نقول اخره ليس بمغير بل مقرر لان حكم اوله
الحرمة الخفيفة وحكم اخره الحرمة الغليظة وكلاهما رافع
للقيد فيكون مؤكدا لا مغيرا واذا زوج فضولي امتين من رجل بعقد
اي في عقد النكاح
او بعقدين بغير اذن مولاهما وبغير اذن الزوج وقبل
الفضولي الاخر صار النكاح موقوفا على اجازة كل واحد
منهما فان نقض احدهما انتقض فان اجاز توقف على اجازة
الاخر قيدت بقولي وقبل الاخر لان الفضولي الواحد
لا يجيز ان يتولى طرفي النكاح كما اذا قال زوجت فلانة
من فلان بغير امرهما خلافا لابي يوسف وفي النهاية هكذا
اذا تكلم الفضولي بكلام واحد وان تكلم بكلامين كما قال زوجت
فلانة من فلان وقبلت عنه يتوقف اتفاقا ثم قال المولى
هذه حرة وهذه متصلا بطل النكاح الثانية وهذه
المسئلة [illegible] ان الواو للترتيب اذ لو كان الواو لمطلق
الجمع لصار كانه قال اعتقتهما وتصح نكاحهما فازاله

بقوله انما بطل نكاح الثانية لان عتق الاول يبطل محلية
التوقف في حق الثانية فلا تلحقه الاجازة لانه لا حل
للامة في مقابلة الحرة فهو لو تزوج امة نكاحا موقوفا
ثم تزوج حرة نكاحا نافذا او موقوفا يبطل نكاح الامة
لان التوقف يعتبر بابتداء النكاح لان ما كان من احتمال
المحل فالابتدا والبقا فيه سواء والامة ليست بمحل للنكاح
منضمة الى الحرة فكذا صار التوقف ولزم العقد من جانب
المولى لسقوط حقه بالاعتاق ولقائل ان يقول ينبغي ان
لا يبطل النكاح الموقوف للامة على الحرة لانه ليس بنكاح
حقيقة لانه لا يثبت به الحل ولا يراد بقوله عم لا تنكح الامة
على الحرة الا النكاح التام اذ لو اريد به العام من الموقوف
يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولا تفصي عن هذا الاشكال
الا بان يلتزم ان الجمع بينهما في مقام النفي جائز كما جاز
الجمع بين معنى المشترك فيه كما اذا حلف لا يكلم مولى
فلان فانه يعم المولى والمعتق جميعا واليه مال صاحب
المبسوط وهو مختار صاحب الهداية ولو اعتق احدهما
بعينها ثم بلغ المولى النكاح فاجاز نكاح الامة لم يجز لان
المولى باعتاق احديهما نقض نكاح الاخرى فلو اعتقهما
بكلام مفصول فاجاز الزوج نكاحهما او واحدة منهما
جاز

جاز نكاح المعتقة اولا لان الحكم في حقها لا يتغير
باعتاق الثانية ويبطل نكاح الثانية باعتاق الاول
فلا تلحقه الاجازة هذا اذا كان النكاح بعقد واحد
واما اذا كان في عقدين فان كان مولى الامة واحدا فا
لحكم كما ذكرنا وان كان اثنين فاعتقت الامتان على
التعاقب فالنكاحان على حالهما فايهما اجاز جاز لانها لو
انشا العقد واحديهما حرة والاخرى امة توقفا لانه
لا تضايق في التوقف واحدهما لا يملك الاجازة في ملك
الآخر بخلاف ما اذا كان المولى واحدا فانه باعتاق الاولى
يصير رادا لنكاح الثانية وانه سبيل وان اجازهما
جاز نكاح المعتقة الاولى ولو اعتقهما المولى بلفظ
واحد بان قال اعتقتهما لا يبطل نكاح واحدة منهما لعدم
تحقق الجمع بين الحرة والامة ولقائل ان يقول قوله
متصلا زائد لان الحكم كذلك لو اعتق احديهما وسكت
ثم اعتق الاخرى قوله بغير اذن الزوج لا حاجة
الى التقييد به وبهذا وضع شمس الائمة المسئلة ولم
يقيدها به فبطل الثاني اي نكاح الامة الثانية قبل
بعتقهما التكلم بعتقها واذا زوج رجلا اختين في عقدين فقيد به
لانه اذا زوجهما في عقد واحد لا ينعقد بل بغير اذن

عدم تعيين ... ان ... ولو اعتقهما ... نكاح ...
مثلا ... لا يبطل نكاح ...
... اتاهم

الزوج فبلغه اي خبر النكاح الزوج فقال اجزت نكاح
هذه وهذه بطلا اي بطل العقدان كما اذا اجازهما
بان قال اجزت نكاحهما او انه اجازهما متوقعا بان قال
اجزت نكاح هذه ثم قال بعد زمان اجزت نكاح
هذه بطل نكاح الثانية هذه المسئلة موهمة ان الواو
للمقارنة فازال ذلك الوهم بقوله لان صدر الكلام يتوقف
على اخره اذا كان في اخره ما يغير اوله هذا علة لقوله علة بيان
بطلا يعني صدر الكلام تقتضي جواز النكاح وفي اخره
ما يغيره لان جواز النكاح الثاني ينافي جواز النكاح
الاول للزوم الجمع بين الاختين وبطل النكاحان جميعا
وانما صح النكاح الاول اذا اجازهما متفرقا لعدم توقف
صدر الكلام على اخره كما في الشرط والاستثناء اي
كما ان الكلام موقوف على اخره اذا وجد الشرط والاستثناء
بعده وبطلانهما في هذا التعليل لا لان الواو تقتضي
المقارنة وقد يكون الواو للحال كقوله لعبده ادّ الي لكمال بيان
الفا وانت حر لم يحسن العطف ههنا لان الجملة
الاولى فعلية انشائية والثانية اسمية خبرية وبينهما كمال
الانقطاع واذا كان الواو للحال والاحوال شروط
لكونها مقيدة كالشرط تعلقت الحرية بالاداء حتى لا يعتق

العبد

العبد الا بالاداء فان قلت اذا كان الحال شرطا ينبغي ان
يتقدم مضمونه على العامل فلا يكون معلقا وحينئذ يلزم الحرية
قبل الاداء قلت انه من باب القلب اي كن حرا وانت مؤد
الي الفا اعترض عليه بان القلب لا يقع الا في كلام المهرة
المتفننين وهذا الكلام يصدر عن غيرهم او هي حال مقدرة
اي اد الي الفا مقدرا الحرية في حال الاداء والجملة الحالية قائمة
مقام جواب الامر اي اد الي الفا تصر حرا اعترض عليه
بان كونها قائمة مقام جواب الامر اصطلاح نحوي عندهم
فلا يلتفت اليه فلو كان معنى الكلام اد الي الفا تصر حرا
لم يبق الحال وكلامنا فيها او بقاء الحرية حال الاداء
والحال وصف والوصف لا يتقدم على الموصوف فالحرية متأخرة
عن الاداء وقد يكون الواو لعطف الجملة ولا يجب المشاركة
في الخبر كقوله هذه طالق ثلثا وهذه طالق فتطلق الثانية
واحدة لان الشركة في الخبر انما كانت للافتقار واذا
كانت تامة فقد ذهب دليل الشركة وكذا في قولها طلقني
ولك الف وهذه الواو لعطف الجملة حتى لا يجب شيء اذا
طلقها عند ابي حنيفة لان الواو للعطف حقيقة والجملتان
مستقلتان حتى يقوم دليل يعارضها ومعنى المعاوضة لا يصلح ان
يكون دليلا لان معنى المعاوضة لا يصلح ان يكون دليلا

او بقاء الحرية حال الاداء والحال وصف والوصف لا يتقدم على الموصوف فالحرية تتاخر عن الاداء صح

...العطف الجملة... الاول لانها... المستقلة...

لان معنى المعاوضة في الطلاق زائد حتى ان الكرام يتنفرون
عن العوض في الطلاق واذا دخل العوض في الطلاق صار يمينا
من جانب الزوج حتى لم يصح رجوعه قبل قبولها فلو كان معنى
المعاوضة اصليا لما صار يمينا ولصح رجوعه واذا كان عارضا
لا يصلح ان يكون معارضا للاصح فلا يصلح ان يكون مغيرة له
لحقيقة العطف ذكر في شرح المغني فيه بحث لانا سلمنا ان
المعاوضة في الطلاق عارضة ولكن يتعين ارادتها بقرينة
ذكر الالف بمقابلة الطلاق ولا معنى للعطف لعدم المناسبة
بين الجملتين ليس بشرط عند كثير من النحويين حتى قال بعضهم
اذا كان الكلام مرتبطا من حيث المعنى يصح العطف وههنا
كذلك لان قولها ولك الف وعد منها اياه بالمال ووعد
المال في مقابلة الطلاق مناسب لشروع فيصح العطف
وان اختلفا لفظا وقالا انها للحال فيصير شرطا
وبدلا لا يصح وجوب الالف عليها شرطا للطلاق وعوضا عنه
بدلالة حال المعاوضة اذ الخلع عقد معاوضة فصار
كانها قالت طلقني في حال كون الالف علي فلما قال طلقت كان
تقديره طلقت بذلك الشرط فيجب الالف ح والفاء للوصل
والتعقيب فيتراخى المعطوف عن المعطوف عليه بزمان
وان لطف اي قل ذلك الزمان بحيث لا يدرك اذ لو لم
يكن

يكن كذلك كان مقارنا واذا قال ان دخلت هذه الدار
فهذه الدار فانت طالق فالشرط ان يدخل الثانية
بعد الاول بلا تراخ ولو دخلت الثانية بعد الاولى بزمان
فيه تراخ لم تطلق ويستعمل الفاء في احكام العلل لان
الاحكام مترتبة على العلل فاذا قال بعت منك هذا العبد
بكذا وقال الآخر فهو حر انه قبول للبيع فيعتق لانه ذكر
الحرية بحرف الفاء عقيب الايجاب وهي للترتيب ولا يترتب
العتق على الايجاب الا بعد ثبوت القبول بطريق الاقتضاء
ولو قال وهو حر لا يكون قبولا للبيع لعدم ما يوجب التعقيب
فيكون قوله وهو حر محتملا لان يجعل اخبارا عن الحرية الثابتة
قبل الايجاب وان يكون انشاء الحرية بعد القبول فلا يثبت
القبول بالشك ويدخل الفاء على العلل اذا كانت مما يدوم
لانها لو كانت دائمة لكانت في حالة الدوام متراخية
عن ابتداء الحكم كما يقال ابشر فقد اتاك الغوث اي المغيث
فابشر ان الغوث بعد ابتداء الاتيان باق فان قلت
اتيان الغوث قد يدوم وقد لا يدوم فلا يجوز بقاء الحكم
على الاحتمال قلت لانه هذا بل هو بناء الحكم على الغالب
لان الاصل في كل ثابت دوامه لان العدم عارض وللقائل
ان يقول كلامنا في الفاء الداخل على العلة الدائمة والغوث

الدائم ليس بعلة دائية للاخبار بل الغوث في ابتدا
وجوده علة الاخبار لا الغوث الدائم لان الاخبار
لا يدوم لان البشارة اسم لايراد خبر سار حق ليس
عند المخبر خبره فان قلت لم لا يجوز ان يكون فاء التعقيب
فيكون المعنى اتاك الغوث فابشر فلا يحتاج اذن الى
هذا التكلف قلت لانه لا يصدر الا عن الفصيح كقوله
اذ الى الفا فانت وای اذا الى الفا فانت وقلت
لان فيه اضمار الشرط والاضمار خلاف الاصل اذ صح
الكلام بدونه لا يصار اليه من غير ضرورة فان قلت
دخول الفاء على العلل ايضا خلاف الاصل قلت العلة
اذا استدامت يحصل الترتيب فيكون محلا للفاء من وجه
ولئن سلمنا ان يجوز الاضمار وان كان خلاف الاصل ففيه
عمل بحقيقة الفاء من كل وجه فينبغي ان يكون هو اولى
والوجه ان يقال لا يصلح ان يكون فانت وجواب الامر
لان الامر انما يستحق الجواب بتقدير ان وكلمة ان تجعل
الماضي بمعنى المستقبل والجملة الاسمية الدالة على الثبوت وحكمه
بمعنى المستقبل اذا كانت ملفوظة واما اذا كانت
مقدرة فلا كما تقول ان تاتني اكرمتك فلا تقول ائتني
اكرمتك فكذا الجملة الاسمية تقول ان تاتني فانت مكرم

ولا تقول ائتني فانت مكرم ويستعار الفاء بمعنى الواو
في قوله له علي درهم فدرهم حتى لزمه درهمان لان الفاء
للترتيب ولا ترتيب في العين والدراهم في الذمة في حكم
العين فيجعل الفاء عبارة عن الواو مجازا لمشاركتهما في نفس
العطف انصرف الترتيب الى الوجوب كانه قال وجب درهم
وبعده آخر وقال الشافعي يلزمه درهم واحد لانه لما تعذر
الحقيقة ولم يمكن صرف الترتيب في الوجوب لان وجوب
الثاني بعد الاول متصلا به لا يتصور اذ لا بد من مباشرة سبب آخر
بعد وجوب الاول فينفصل لا محالة حمل على ان يكون الثاني
كلاما مبتدا للتاكيد وكانه قال درهم فهو درهم فنقول فيما
قاله ترك حقيقة الفاء من كل وجه فيما قلنا وان بطل التعقيب
بقي معنى العطف وفيه عمل بحقيقة الفاء من وجه وهو اولى من
الاهدار وثم للتراخي وهو ان يكون بين المعطوف والمعطوف
عليه مهلة بمنزلة ما لو سكت ثم استانف يعني بمنزلة
الاستيناف بالمعطوف بعد السكوت عن المعطوف عليه
عند ابي حنيفة ليحصل كمال التراخي من حيث التكلم والحكم
لان التراخي في الحكم مع عدم التراخي في التكلم ممتنع في
الانشائيات فلما كان الحكم متراخيا كان التكلم متراخيا
تقديرا وعندهما التراخي في الحكم مع الوصل في التكلم مراعاة

معنى العطف لان العطف لا يصح مع الانفصال والتكلم متصل
حقيقة فكيف يجعل منفصلا فيبقى الاتصال لنظام اعادة
لحق العطف حتى اذا قال نتيجة الخلاف لغير المدخول بها
بها انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعنده
يقع الاول ويلغو الثاني الى العدم تعلقه بالشرط كانه قال انت
طالق وسكت ثم قال انت طالق لان التراخي عنده
في التكلم ويلغو ما بعده لعدم المحل فان قلت فعلا توقف
صدر الكلام على آخره لوجود المغير قلت شرط التوقف
اتصال الكلام اوله بآخره ولم يوجد بسبب ثم ولو قدم
الشرط وقال ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم
طالق تعلق الاول ووقع الثاني ولغى الثالث لعدم تعلقه بالشرط
كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق وسكت ثم قال
انت طالق ولغى الثالث لعدم المحل وفائدة تعلق الاول
انه اذا ملكها ثانيا ووجد الشرط يقع الطلاق فان قلت
ينبغي ان لا يقع الطلقة الثانية والثالثة سواء كانت
مدخولا بها اولا لان ثم بمنزلة سكتة على قوله فيكون كقول
الرجل لامراته انت طالق ثم قال بعد سكتة طالق فهناك
يكون لغوا لعدم المبتدا قلت يضمر المبتدا بدلالة العطف
لتصحيح كلامه فيصير كانه قال ثم انت طالق فان قلت طالق

كما هو

كما هو محتاج الى المبتدا محتاج الى الشرط قلت احتياجه
الى المبتدا ليس كاحتياجه الى الشرط لانه لو لم يضمر المبتدا
لكان لغوا ولا كذلك الشرط وقالا يتعلقن جميعا يعني يتعلق
الكل في المدخول بها وغير المدخول بها وفيما قدم الشرط او اخر
وينزلن على الترتيب عند وجود الشرط لوجود معنى
التراخي الا انه اذا كانت مدخولا بها تطلق ثلثا والا
تطلق واحدة قيد بقوله لغير المدخول بها لانه لو قال للمدخول
بها وقدم الجزا فعنده يقع الاول والثاني في الحال لعدم
تعلقها بالشرط كانه سكت ثم قال انت طالق ان دخلت
الدار فيقع الطلقتان وتعلق الثالث لقربه من الشرط
وان قدم الشرط تعلق الاول لقربه ووقع الثاني والثالث
وفي قوله عم من حلف على يمين وراى غيرها خيرا منها فليكفر
عن يمينه ثم ليات بالذي هو خير اذا عجل الكفارة بالمال
قبل الحنث لا يجوز عندنا وقال الشافعي يجوز محتجا بهذا
الحديث ولكنا نقول استعير ثم بمعنى الواو في هذا الحديث
عملا بالرواية الاخرى وهي قوله عم فليات بالذي هو خير منه
ثم ليكفر عن يمينه واجرا اللام على الحقيقة يعني الامر
بالتكفير يبقى على الحقيقة في هذا الحديث اذ الكفارة
واجبة بعد الحنث بالاجماع فان قلت فيما ذكرتم عمل بالحقيقة

تعذر العمل بالحقيقة لان التكفير قبل الحنث [illegible]
[illegible] بالاجماع [illegible]
والكفارة بها

الامر وترك الحقيقة ثم وفيما ذكرنا عمل بالحقيقة ثم وترك
بحقيقة الامر فلم ترجح ما ذكرتم قلنا لان ما ذكرنا من الرواية
مشهورة فالمشهور بها اولى كذا في جامع الاسرار ولئن سلمنا
ففيما ذكرنا ترك الحقيقة من وجه واحد وهو ترك العمل بالحقيقة
ثم وفيما ذهبتم ترك الحقيقة من وجهين وهما حمل الامر على
الاباحة وترك العمل بالاطلاق لان التكفير بالصوم قبل
الحنث لا يجوز بالاجماع فان قلت لم جعل ثم مجازا عن الواو
دون الفاء وهو اقرب اليه قلت لان الفاء يوجب
الترتيب فلا يحصل الغرض فان قلت لما صار ثم بمعنى
الواو ينبغي ان يجوز كيف ما كان عملا بمطلق العطف قلت
لو قلنا بالجواز كيف ما كان لا يبقى الامر على حقيقته
ففات المقصود وبل لاثبات ما بعده والاعراض عما
قبله الضميران المجروران راجعان الى بل على سبيل التدارك
للغلط تقول جاءني زيد بل عمرو واثبت المجيء اولا لزيد
ثم اعرضت عنه واثبته لعمرو وقد يدخل عليه كلمة
لا تاكيد النفي الذي تضمنه بل تقول جاءني زيد لا بل عمرو
وانما يصح الاضراب اذا كان الصدر يحتمله صار للعطف المحض
ان رايه بقوله فيطلق ثلثا اذا قال لامراته الموطوءة انت
طالق واحدة بل ثنتين لانه لم يملك ابطال الاول وهو الطلقة

وان كان لا يحتمله ٧

طلب بل

الواحدة

الواحدة فيقعان اي الثنتان ايضا بخلاف قوله له علي
الف درهم بل الفان فانه يلزمه الفان استحسانا عند علمائنا
الثلثة وعند زفر يلزمه ثلثة آلاف قياسا على الطلاق و
جه الاستحسان ان انشاء لا يحتمل التدارك والاقرار
اخبار يحتمله قيد المراة بالموطوءة لانه لو قال لغير الموطوءة
انت طالق واحدة بل ثنتين يقع واحدة لعدم المحلية
بعد وقوع الواحدة هذا اذا نجز اما اذا علق وقال ان دخلت
الدار فانت طالق واحدة بل ثنتين يقع الثلث عند
الدخول فلو قال وثنتين يقع واحدة والفرق ان الواو
للعطف على وجه التقرير فلما وقع الاول وبانت انتفى
المحلية وبل للعطف على وجه الابطال فقصد اتصاله بذلك
الشرط بلا واسطة لكن شرط ابطال الاول وليس في وسعه
ذلك ولكن في وسعه اثبات الثاني بشرط على حدة لانه لم يتعلق
المحل بعد فثبت ما في وسعه فصار كانه قال بل انت طالق
ثنتين ان دخلت الدار فصار كلامه بمنزلة يمينين و
ليست احديهما اولى من الاخرى فوقعتا جميعا عند الشرط
ولكن للاستدراك اي لازالة الوهم الناشي من الكلام
السابق كقولك ما رايت زيدا لكن عمرا وانك قلت ما رايت
زيدا توهم واحد ان عمرا ايضا غير مرئي فازلت بلكن هذا الوهم

استحسانا ٢

الطلاق ح

وثبتت النفي المحلية

وكان لم

فوقعتا ٢

طلب لكن

بعد النفي خاصة هذا اذا عطف مفرد على مفرد اما اذا عطف
جملة على جملة فيصح لكن بعد النفي والاثبات كليهما لكن يجب ان
العطف هذا استثناء منقطع يعني لكن في قوله ولكن للاستدراك
تقديره لكن للعطف بطريق الاستدراك بعد النفي لكن العطف
بهذا الطريق انما يصح عند اتساق الكلام اي انتظامه وذلك
انما يتحقق بشيئين احدهما ان يكون الكلام متصلا بعضه ببعض
غير منفصل ليتحقق العطف والثاني ان يكون محل الاثبات
غير محل النفي ليمكن الجمع بينهما ولا يناقض آخر الكلام اوله
والا فهو مستأنف اي وان لم يثبت الاتساق لا يصح الاستدراك
فيكون كلاما مستأنفا معطوفا على الاول مثال فوات المعنى
الاول رجل اقر بهذا العبد في يدي لفلان فقال فلان ما كان
لي قط ولكن لفلان آخر فان وصل قوله ولكن لفلان بقوله
ما كان لي قط يكون الكلام متسقا فيجعل النفي متعلقا بالاثبات
على معنى تحويل الملك من المقر له الاول الى المقر له الثاني ويكون
العبد للمقر له الثاني ويكون قوله ولكن بيانا بانه نفي العبد
من نفسه الى الثاني لا انه نفي نفيا مطلقا وان فصل قوله ولكن
لفلان كان ذلك ردا للاقرار ونفيا للملك من نفسه مطلقا لا
غير تحويل الى الثاني فلا يتسق الكلام فيرجع العبد الى المقر ولا
ينفع قوله بعد ذلك ولكن لفلان لانه حينئذ يكون شهادة

فرد

فرد وشهادة الفرد لا يثبت الملك فان قلت معنى نفي
الملك من نفسه من الاصل كان قوله لفلان اقرارا بملك الغير
لا تحويلا فينبغي ان يكون مردودا وان كان متصلا قلت قوله
لكن لفلان بيان تغيير لذلك النفي لان ظاهر كلامه ان النفي
تكذيب لاقراره ورد للملك الى المقر وان كان محتملا
لان يكون نفيا للملك عن نفسه الى فلان آخر اذ يجوز ان يكون
العبد معروفا بكونه لزيد ثم وقع في يد المقر فاقر انه لزيد
فقال زيد العبد وان كان معروفا بكونه لي لكنه في الحقيقة
لعمرو فيكون قوله لكن لعمرو بيان تغيير وقد عرفت ان بيان
التغيير ان صدر الكلام موقوف على الآخر فيثبت حكمهما
لا انه يثبت الحكم في الصدر ثم حكم الآخر اعلم ان مسئلة
الاقرار لا يصلح مثالا لما بحثنا لكن المخففة والمذكور
في هذه المسئلة لكن المشددة التي هي من حروف المشبهة
الا انه لما كانا متشاركين في الاستدراك ومتساويين
في الحكم اوردها في هذا البحث ومثال فوات المعنى الثاني
ما ذكر في المتن كالامة اذا تزوجت بغير اذن مولاها بمائة
درهم فقال المولى لا اجيز النكاح ولكن اجيزه بمائتين
وخمسين انه هذا فسخ للنكاح فيكون باطلا وجعل لكن مستأنفا
يعني جعل لكن لابتداء النكاح بعد الانفساخ لان هذا نفي فعل اي نفي

مطلب او

اى نفى الاجازة بقوله لا اجيزه واثباته بعينه فيكونان
متضادين والتضاد مبطل للاتساق فلا تحقق فيه معنى
العطف فان قلت لا نم انه نفى فعل واثباته لان فى النكاح
باثبة غير النكاح بالنية وتحسين قلت لا نم المغايرة لان المال
تبع فى النكاح الا يرى انه جائز بنفى المال وف ده ولو
قال المولى للزوج اجزت النكاح ان زدت خمسين درهما
جاز النكاح الاول او لاحد المذكورين فان كانا
مفردين يفيد ثبوت الحكم لاحدهما وان كانا جملتين يفيد
حصول مضمون احدهما اعلم ان كون او موضوعة لاحد
المذكورين مختار شمس الائمة وفخر الاسلام واليه ذهب
عامة اهل اللغة وذكر صاحب التقويم وجماعة من النحويين
انها موضوعة فى الخبر للشك فاذا قلت رايت زيدا او عمروا
اجزت عن رؤية كل منهما على سبيل الشك وانك لم ترهما جميعا
وانما رايت احدهما ولكن شككت فى معرفة ذلك فيحتمل
كل واحد منهما ان يكون هو المرئى وان لا يكون وفى غير
الخبر موضوعة للتخيير او الاباحة لان الشك انما يتحقق عند
التباس العلم بشئ وذلك انما يكون فى الاخبار دون
الانشاء لانه لاثبات الحكم ابتداء وجه قول فخر الاسلام
ان الشك ليس بمعنى مقصود فى المخاطبات حتى يوضع له كلمة

يوجب

يوجب التشكيك لان الكلام وضع للافهام فان قلت
التشكيك قد يكون مطلوبا بالغرض فيحتاج الى ان يعبر عنه
بلفظ او قلت لفظ الشك قد وضع لمعناه فلا احتياج الى
لفظ آخر لان الترادف خلاف الاصل وقوله معنا حتى وعندا
لقوله احد كما حر وكونه او لاحد المذكورين اولى من كونها
للشك لان مواضع استعمالها لا يخلو عن المعنى الاول ولا يوجد
المعنى الثانى الا فى الخبر وهنا الكلام انشاء الا ان ان الانشائية
يحتمل الخبر اى يصلح ان يكون خبرا عن حرية سابقة فان لم
يكن الحرية سابقة جعل انشاء احترازا عن الكذب فصار
انشاء شرعا واخبارا حقيقة فاوجب التخيير يعنى من حيث
انه انشاء شرعا اوجب اختيار العتق للمولى بان يكون
له ولاية ايقاع هذا العتق فى ايهما شاء ومن حيث انه
اخبار لغة اوجب الشك ويكون اخبارا بالمجهول فعليه
ان يظهر ما فى الواقع واليه اشار بقوله على احتمال انه
اى اختيار المولى ايقاع العتق فى ايهما شاء بيان اى اظهار
لما فى الواقع يعنى لا يكون له ان يعين العتق فى ايهما شاء
بل وجب عليه ان يبين العتق فى الذى اوقعه اذا
تذكر وجعل البيان انشاء من وجه فشرطنا صلاحية
المحل عند البيان حتى اذا مات احدهما فقال اردت

الميت لا يصدق ويتعين الحي للعتق واظهار اربو
فيجبر على البيان ولو كان انشا لم يجبر اذا لم و لا يجبر
على انشاء العتق واذا اجتمع فيه جهتان عملنا بهما في
الاحكام فاعتبرت جهة الانشاء في موضع التهمة فلم
يسمع بيانه في الميت وجهة الاظهار في غير موضع التهمة
فاجبر عليه وعلى هذا لو قال ذلك لعبدين قيمة احدهما
الف وقيمة الآخر مائة ثم مرض وبين العتق في كثير القيمة
يصح ويعتبر من جميع الاموال فاعتبر جهة الاظهار لعدم
التهمة فلا يتعلق به حق الورثة كالمكاتب واذا دخلت
كلمة او في الوكالة بان قال وكلت فلانا او فلانا يصح
التوكيل استحسانا كما لو قال وكلت احدهما وايهما باع
صح ولا يشترط اجتماعهما لان او في موضع الانشاء
للتخيير والتوكيل انشاء بخلاف البيع يعني اذا دخل في المبيع
او الثمن بان قال بعتك هذا او هذا او قال بعتك هذا
بعشرة او عشرين يفسد البيع بالجهالة والاجارة
بان قال اجرت اليوم هذا او هذا او قال اجرت اليوم
هذا بدرهم او درهمين تفسد الاجارة لان كلمة او
للتخيير ومن له الخيار منهما غير معلوم فيبقى المعقود عليه
او المعقود به مجهولا الا ان يكون له الخيار ثابتا كان

كان

او مشتريا معلوما في اثنين او ثلثة استحسانا وهما فهم من
قوله بخلاف البيع والاجارة يعني ان البيع والاجارة
لا يجوز الا اذا كان من له خيار التعيين معلوما و
كان عدد المخير فيه من المبيع والمستاجر اثنين او ثلثة
بان قال بعت هذا او هذا على انك بالخيار تأخذ ايهما
شئت فيصح استحسانا وعند زفر وان كان فلا يجوز
العقد وهو القياس لجهالة المبيع وجه الاستحسان ان
هذه الجهالة بعد تعيين من له الخيار لا يفضي الى المنازعة
لان خيار الشرط لما كان جائزا في ثلثة ايام فيلحق الحق
المحق بمحل الخيار به ولم يجز اذا كان المبيع اكثر من ثلثة
اعتبارا للمحل بالزمان فان قلت المعلق بنا فيه شرط
الخيار هو الحكم دون العقد وهنا المعلق هو العقد
والتاثير في العقد اقوى من التاثير في الحكم فكيف يجوز
الالحاق قلنا المقصود هو الحكم والعقد وسيلة
فاستويا فجاز الالحاق فان قلت فعلى هذا كان الواجب
ان يجوز الخيار في المحل فوق الثلثة عندهما كما في
شرط الخيار فوق الثلثة ثبت بالاثر غير معقول المعنى
فلا يجوز الالحاق به وفي المهر كذلك عندهما يعني قالا
اذا تزوج رجل امراة على الف حالة او على الفين

قلنا شرط الخيار

اي سنة يثبت الخيار للزوج ان في التخيير اي ان كان
التخيير مفيدا بان كان المالان مختلفين وصفا كما
ذكرنا او جنسا كما اذا تزوجها على الف درهم او مائة
دينار يعطي اي المهرين شاء، و في التعيين يجب الاقل
يعني ان لم يكن التخيير مفيدا كما في الالف او الالفين او
الالف الحالة والالف المؤجلة الى سنة الاقل اذ لا فائدة
في التخيير يعني بين القليل والكثير في جنس واحد ولا
وجه للرجوع الى مهر المثل لانه موجب نكاح لا تسمية فيه
وبالتخيير لا ينعدم التسمية ولهذا لو طلقها قبل الدخول
يجب نصف الاقل اتفاقا اعلم ان قيد التعيين لا يفيد
لان الحكم في غير التعيين كذلك فيما اذا تزوج على
هذا العبد او على هذا العبد واحدهما اوكس فانه يجب
الاوكس فانه يجب وعنده يحكم مهر المثل والمسئلة
في المنظومة وعنده اي عند ابي حنيفة يجب مهر المثل
في هذه المسائل لانه هو الواجب الاصلي في النكاح
وانما يعدل عنه اذا كانت التسمية معلومة ولم
فيصار توجد جهالة اليه ثم عنده في مسئلة الالف الحالة و
الالفين الى سنة ان كان مهر المثل الفين او اكثر
فالخيار لها وان كان اقل من الف فالخيار للزوج

يعطيها

يعطيها ايهما شاء، و في الكفارات ككفارة اليمين و
هو قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط
ما تطعمون من اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة و
كفارة الحلق الواجبة بقوله تعالى ففدية من صيام او
صدقة او نسك وكفارة جزاء الصيد كقوله تعالى
ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم الاية
يجب احد الاشياء عندنا فيكون المكلف مخيرا باداء
احد من هذه الاشياء على احتمال الاباحة فلو ادى
الكل لا يقع عن الكفارة الا واحد وهو ما كان اعلى
قيمة ولو ترك الكل يعاقب على واحد منها وهو ما كان
ادنى قيمة لان الفرض يسقط بالادنى والفرق بين التخيير
والاباحة انها اخص من التخيير فاذا قيل جالس الفقهاء او
المحدثين يجوز اختيار احدهما والجمع بينهما خلافا لما
اذا قيل طلق امرأتي فلانة او فلانة لا يجوز الجمع بين
طلاقيهما خلافا للبعض وهم العراقيون والمعتزلة
فان الكل واجب عليه عندهم على سبيل البدل فاذا
فعل احدهما سقط وجوب باقيهما واذا ادى الكل
يثاب على كل واحد منها واذا ترك الكل يعاقب على كل
واحد لان التكليف بالمجهول تكليف بالسي في الوضع

وهو باطل قلنا لانم انه تكليف بالليس في الوسع لانه
باختيار المكلف وشرعه بغير معلوم فكذا اذا اعتق
عبدا من عبيده فاختيار المكلف كاف في صحة التكليف
ولا يكون هذا تكليفا بالليس في الوسع وكلمة او لا يجب
في احد لا بعينه ولا يفهم منه ايجاب الجميع وفي قوله
تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في
الارض فسادا ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم
وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض للتخيير عند مالك
او للتخيير في اصل الوضع فيخير الامام بين كل نوع من انواع
اجزية قطع الطريق وعندنا كلمة او للترتيب على حسب
اجزيتهم فيكون بعض بمنزلة في قوله تعالى فهي كالحجارة او اشد
قسوة اي بعضها اذا اتفقت المحاربة بقتل النفس
واخذ المال بل يقطع ايديهم اذا اخذوا المال فقط
ولم يقتلوا بل ينفوا من الارض اي يحبسوا حتى يتوبوا
اذا اخافوا الطريق وهذا اصل معلوم وهو ان الجملة
اذا قوبلت بالجملة ينقسم البعض على البعض وانواع
الجناية متفاوتة في الغلظ والخفة وكذلك الاجزية
ويستحيل ان يعاقب باخف من انواع الاجزية عند
غلظ الجناية وباغلظها عند خفتها وقد ورد بيان
تقسيم

تقسيم الاجزية على احوال الجناية بما روي عن ابن عباس
وادع بابي برزة ان لا يعينه ولا تعين عليه فجاء
اناس يريدون الاسلام فقطع اصحاب ابي برزة
عليهم الطريق فنزل جبرائيل عم بالحد فيهم ان من قتل واخذ
المال صلب ومن قتل ولم يؤخذ المال قتل ومن قتل اخذ المال
ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف بيده لاجل المال
ورجله لاخافة السبيل ومن افرد الاخافة نفي من الارض
فان قلت بعض ارادوا الاسلام لا يخرج الشخص عن كونه
حربيا والحد لا يجب بقطع الطريق عليه وان كان مستأمنا
قلت معناه يريدون تعلم احكام الاسلام فانهم كانوا
مسلمين او يقال جاؤوا على قصد الاسلام فهم بمنزلة اهل
الذمة والحد واجب بالقطع على اهل الذمة وقالا اذا قال
لعبده ودابته هذا حر او هذا انه باطل لا يثبت به شيء لانه
اسم لاحدهما غير معين يقع او وضع لاحد الشيئين وذلك
الاحد اعم من كل منهما لا على التعيين والاعم يحتمل صدقه على
الاخص وذلك اي ذلك الواحد الاعم غير محل للعتق اي غير
صالح له وانما يصلح له الواحد المعين الذي هو العبد وللقائل
ان يقول ان ايجاب العتق انما هو على ما يصدق عليه انه احد
الشيئين لا على المفهوم العام اذ الاحكام تتعلق بالذوات

على التعيين بغير لا خ

لا بالمفهوم ثم ظاهر هذا الكلام يدل على انه لو نوى العبد
خاصة لم يعتق عندهما وفي المبسوط انه يتعين بالنية
وعنده هو كذلك يعني او لاحد الشيئين غير عين وان
غير المعين ليس بمحل لكن على احتمال التعيين حتى لو كانا
عبدين تناول الايجاب احدهما على احتمال التعيين
حتى لزمه التعيين كما في مسألة العبدين اي لو كان له
المذكوران عبدين اجبر عليه ولو لم يكن كلامه محتملا
للتعيين لما اجبر عليه والعمل بالمحتمل اولى من الاهدار
كما في قوله لاكبر سنا منه هذا ابني لجعل ما وضع له حقيقة
وهو لاحدهما غير معين مجازا عما يحتمله وهو لاحدهما على
التعيين واما اذا كانت حقيقته اي تعذر العمل بحقيقته
فيلغو اذ ذكر باحتمال العبد وكانه قال هذا حر وسكت و
هما ينكران الاستعارة عند استحالة الحكم يعني يقولان المجاز
خلف عن الحقيقة في الحكم ولم ينعقد الايجاب المبهم هنا
فبطل المجاز كما في الاكبر سنا منه اعلم انه لو قال المجاز لما جعله
لكان اولى لانه لا ... عنه ويمكن ان يقال حمله على التعبير
فكانه قال يجعل اللفظ الموضوع لحقيقة معتبرا في المعنى
المجازي ويستعار كلمة او للعموم لمناسبة بين مفهومه و
بين العموم في عدم التخصيص بواحد معين فيصير بمعنى واو

العطف

١٢٩

العطف اذا كان في موضع النفي او في موضع التعليق والنهي
لا اكلم فلانا او فلانا حتى اذا كلم احدهما حنث
كلمة لان النكرة في موضع النفي اعم ويكون واحد منهما معطوفا
بالنفي بخلاف الواو حيث لا يحنث الا بتكلمهما لانه عطف
على سبيل الجمع ولا يحنث الا بفعل المجموع الا ان يدل الدليل
على ان المراد احدهما كما اذا حلف لا يرتكب الزنا واكل
مال اليتيم دل الدليل على ان لا يفعل واحدا منهما لكون كل
واحد منهما محرما شرعا ولا تأثير لاجتماعهما في المنع ولو كلمهما
على ما لم يحنث الا مرة كالواو لان اليمين واحدة وكونه منعا
عن كلام كل واحد منهما لا يوجب كونه يمينين لان تعدد
الحنث بتعدد هتك حرمة اسم الله ولم يوجد هنا الا
هتك واحد ومثال النهي قوله تعالى ولا تطع منهم آثما او كفورا
فانهما اطاع يكون مرتكبا للنهي ولو قال وكفورا لا يكون مرتكبا
للنهي باطاعة احدهما قيل الآثم عتبة والكفور الوليد لان
عتبة كان ركابا للمآثم شديد الشكيمة في الفسوق وكان الوليد
غاليا في الكفر متعاطيا لانواع الفسق ومثال الاباحة ولو حلف
لا يكلم احدا الا فلانا او فلانا فقوله الا فلانا استثناء من
الحظر والاستثناء من الحظر اباحة والاباحة اطلاق ورفع
قيد وذلك من دلائل العموم وبهذا لو اذن لعبده في نوع يكون

بأذونا في الانواع كلها ولما ثبت ان الاباحة من دلائل العموم
فلهذا كلمة او عموم الاجتماع فله ان يكلمهما من غير حنث
بمنزلة واو العطف الا انهما تفارق الواو في انه لو جالس
واحدا من الفريقين في قوله جالس الفقهاء او المحدثين كان
جائزا ولو قال جالس الفقهاء والمحدثين لم يجز ان يجالس
كل واحد من الفريقين منفردا وتفيد اباحة الجمع و
الواو توجبه فان قلت انما يصار الى المجاز اذا لم يمكن
الاجراء على حقيقتها فما المانع عن حملها على حقيقتها و
هي احد المذكورين قلت المانع خلو الاستثناء عن مفاد
لو حمل عليها لان معناه لا اكلم احدا الا احد هذين الشخصين
فاذا تهما كلم يحنث لانه حرم على نفسه كلام جميع الناس الا كلام
شخص غير معين فاذا تهما كلم فهو معين فيكون حانثا فيلغو
معنى الاستثناء او ستعار كلمة او بمعنى حتى او الا ان اذا
فسد العطف لاختلاف الكلام بان يكون احدهما اسما
والاخر فعلا او احدهما ماضيا والاخر مستقبلا ويحتمل
الكلام ضرب الغاية بان يكون الفعل الاول ممتدا او التوقت
بمعنى حتى والا انه انما تجيء بمعنى العطف دون كلمة
الا ان وكون الثاني جزاء الاول او عنده شرط في حتى
دون الا ان كقوله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم

او يعذبهم

۱۲۰

او يعذبهم فانهم ظالمون او حرفها بمعنى حتى لانه لو كان على
على حقيقتها فاما ان يكون معطوفا على شيء او على ليس
والاول عطف الفعل على الاسم والثاني عطف المضارع
على الماضي وهو ليس بحسن فلما سقطت حقيقتها استعير للغاية
لان او لاحد المذكورين وتعيين كل واحد منهما باعتبار
الخيار قاطع لاحتمال الاخر كما ان الوصول الى الغاية
قاطع للفعل وفي الامر ممتد يحتمل الغاية على معنى ليس لك
من امرهم شيء في عذابهم او استصلاحهم او هدايتهم
الى ان يتوب عليهم فتفرح بحالهم وما عليك الا البلاغ
او الا ان يتوب عليهم يعني نفي الامر ممتد في جميع الاوقات
الا وقت وقوع توبتهم فعنده ينقطع امتداده وسبب
نزول الاية ان النبي عم استأذن ان يدعو عليهم فنهى عن
ذلك وروي انه عم لما شج وجهه يوم احد سأل اصحابه
ان يدعو عليهم فقال عم ما بعثني الله لعانا ولكن بعثني
داعيا اللهم اهد قومي فانهم لا يعلمون فنزلت الاية
ونهاه عن الدعاء عليهم او سؤال الهداية وفيه بحث
لان او اذا كان بمعنى حتى ويكون للغاية ينتهي النهي عند
التوبة كما ترى في قوله لا الزمنك او تقضي ديني فان الملازمة
ينتهي عند القضاء فيصح الدعاء عليهم حينئذ او سؤال الهداية

الحجة ابرها بالح العقد

فالاول ممتنع والثاني تحصيل الحاصل ولقائل ان يقول هو

العدول عن الحقيقة عند تعذر الحمل عليها فانه ذكر في الكشاف

ان قوله تعالى او يتوب عليهم عطف على ما قبله وهو ليكبتهم و

قوله تعالى ليس لك من الامر شيء معترض والمعنى انه تعالى

مالك امرهم فاما ان يهلكهم او يهزمهم او يتوب عليهم

ان اسلموا او يعذبهم ان اصروا على الكفر وليس لك من الامر

شيء انما انت عبد مبعوث لانذارهم والجهاد وايضا الظاهر في

العطف على ما ليس حسنا ليحسن فكان الاول ان يطرح

المص قوله لاختلاف الكلام وتعذر العطف يكون باعتبار

عدم فعل منصوب فيما قبله وهو ليس لك شيء وعدم

صلاحية المعنى للعطف وفيه نظر فان فقدان المنصوب

في الكلام السابق لا يمنع العطف لان العطف في الجمل لا

يستلزم الاشتراك في الاعراب الا يرى الى قوله لا تخشه

من خلف وتاتي مثله فان تاتي منصوب باضمار ان بعد

الواو ولم يسبق مثله ولم يمنع من الاجراء على الحقيقة

وهي الجمعية وقيل للغاية اي للدلالة على ان ما بعدها غاية لما

قبلها سواء كان جزءا منه كما في اكلت السمكة حتى راسها

او غير جزء كما في قوله تعالى حتى مطلع الفجر واما عند الاطلاق

اي عند انضمام علم ما بعدها قرينة فالاكثر على ان ما بعدها

داخل

اخلف بسكون اللام و ضمها السحبة

مطلب معنى الغاية

داخل فيما قبلها كما كان اي كما ان الى للغاية وتستعمل للعطف

لملكية ان المعطوف يعقب المعطوف عليه وكذا الغاية

يعقب المغيا مع ما في معنى الغاية كقولهم استنت

الفصال جمع فصيل وهو ولد الناقة الحسن ان يرفع

يديه ويطرحهما معا في حالة العدو حتى القرعى جمع قريع و

هو الفصيل الذي به جرب ابيض يخرج بالفصال ودواؤه

بالملح فان المعطوف ادل لان القرعى لا يتوقع منها الاستنان

لضعفها هذا مثل يضرب فمن يتكلم مع من لا ينبغي ان يتكلم بين يديه

لعلو قدره ومواضعها اي مواضع كلمة حتى في الافعال ان

تجعل غاية بمعنى الى كقولك سرت حتى ادخلها فان قلت

قوله ان تجعل خبر عن قوله مواضعها وهو غير صادق

قلت اراد بالموضع الاستعمالات المجازية باسم المحل او

المصاحبة وفي مواضعها اي بيان مواضعها او في الخبر

تقدير ومواضعها في الافعال موضع ان تجعل حتى كذا او كذا

او غاية بالنصب على معنى ان تجعل غاية بين جملة مستقلة

ومعنى كونها جملة مستقلة عدم كونها معمولة لما قبلها كقولك

خرجت النساء حتى خرجت هند ليس لها محل من الاعراب

لانها جملة مستأنفة بخلاف قولك سرت حتى ادخلها الجار

والمجرور معمول لقولك سرت وعلامة الغاية ان يحتمل الصدر

يكتب المعطوف ... الفصل والحسن

١٣١

الاعتداد وان يصلح الآخر دلالة على الانتهاء يعني علامة
الغاية بوجود المعنيين احدهما ان يكون ما قبل حتى
قابلا للامتداد والآخر ان يكون ما بعد حتى دليلا صالحاً
لانتهاء ما قبلها فان لم يستقم معنى الغاية بانعدام المعنيين
او احدهما فللمجازات بمعنى لام كي لمناسبة بين الغاية و
المجازات لان الفعل ينتهي بوجود الجزاء كما ينتهي بوجود
الغاية فان تعذر هذا اي ان يجعل بمعنى لام كي جعل مستعارا
للعطف المحض وبطل معنى الغاية وعلى هذا اي على ما ذكرنا
في المعاني الثلثة مسائل الزيادات كان لم اضربك حتى تصيح
فعبدي حر ثم ترك ضربه قبل الصياح يحنث لان الضرب
يحتمل الامتداد فيجعل غاية حقيقة فاذا امتنع في الضرب
قبل الغاية يحنث ولو قال ان لم آتك حتى تغديني فعبده
حر فاتاه فلم تغده لم يحنث لان قوله حتى تغديني لا يصلح
دليلا على الانتهاء ولان التغدية احسان والاحسان
داع لزيادة الاتيان وما كان داعيا الى شئ لا يصلح ان
يكون منتهيا له فلم يكن حملها على الغاية والاتيان يصلح
سببا والغداء يصلح جزاء فحمل عليه فيكون المعنى لكي تغديني
ولو قال ان لم آتك حتى اتغدى عندك فعبده حر قال الشيخ
قوام الدين الاتقاني حتى اتغدى بدون الالف كذا السماع

في قولنا

١٢٢

السغناقي نخ

في مولانا حسام الدين الصغاني وكذا السماع في غيره من
المشايخ بالالف وجه الاول ان حتى لو استعيرت للعطف
وما قبلها مجزوم حذف ما بعدها علامة للجزم وعند ثبوت
الالف اوجه لان ما قلنا في وجه الاستعارة تقدير المعنى
لا تقدير الاعراب فلا حاجة اذن الى الجزم الا ترى الى
قولهم في تقدير قولهم قدم الحاج حتى المشاة اي حتى
انتهى المشاة ثم قالوا الجر بحتى لا بالمستتر حتى
هنا للعطف المحض لان هذا الفعل احسان فلا يصلح ان يكون
غاية للاتيان بل هو داع اليه ولا يصلح ان يكون اتيانه
سببا لفعله ولا فعله جزاء الاتيان نفسه لان الشخص الواحد
لا يكون مجازيا ومجازا فاذا لم يصلح للمجازات حمل على العطف
بالفاء مجازا هذا ما قاله الشراح ولقائل ان يقول المذكور
سابقا ان حتى عند تعذر الغاية يكون بمعنى لام كي وهي تفيد
سببية الاول للثاني من غير لزوم مجازاة ومكافاة في تحقق
الآخر نحو اسلمت كي ادخل الجنة وحتى ادخل الجنة
على نمط المنع للفاعل في الدخول ولا امتناع في كون بعض
افعال الشخص سببا للبعض مفضيا اليه وانما لم يجعل بمعنى
الواو كما ذهب اليه القابل لان الترتيب انسب بالفاء
وعند تعذر الحقيقة الاخذ بالمجاز الانسب وقال الشيخ

... النسخ

قوام الدين الاتقاني في شرحه لكن ركونه بمعنى الواو انسب
عندي لانه يجوز الاستعارة للعطف المناسبة بين
العطف والغاية من حيث اتصال الغاية بالمغيا كاتصال
العطف بالمعطوف عليه والاتصال في الواو اولا لانه لا يفيد
الا بعد دون حاله فكان اول وفايدته انه ان اتى او لم يأت
وتعدّى مع التراخي لحنث اما اذا اتى فتعدّى من غير تراخ
بر في يمينه ومنها اي ومن حروف المعاني حروف الجر
منها الباء للالصاق فما دخل عليه الباء الملصق به وتصحب
الاثمان حتى لو قال ان اشتريت منك هذا العبد بكر
من حنطة جيدة فعبد ويكون الكر ثمنا لان المقصود
في الالصاق هو الملصق والملصق به تبع بمنزلة الالات
فيصح الاستبدال به اي بذلك الكر شيئا آخر قبل القبض
ولو كان مبيعا لما جاز الاستبدال قبل القبض بخلاف ما اذا
اضاف العقد الى الكر فقال اشتريت منك كر حنطة جيدة
بهذا العبد يكون سلما ولا يجوز الا موجلا لانه
اضاف الشراء الى الكر فيكون مبيعا والمبيع يشترط وجوده
لصحة البيع واذا لم يكن موجودا يكون دينا والمبيع الدين
يكون سلما ولو قال ان اخبرتني بقدوم فلان فعبدي حر
وقع على الحق يعني يكون اخباره ملصقا بالقدوم الحاصل في الواقع

صح لو

الالصاق

صح لو اخبر كاذبا لا يعتق بخلاف ما اذا قال ان اخبرتني
ان فلانا قدم فهذا يقع على مطلق الخبر حتى لو اخبره صادقا
او كاذبا ان فلانا قدم يعتق العبد لانه لم يوجد هنا كلام
ما يدل على الالصاق حتى فان قلت ان مع اسمها وخبرها قائم
مقام المفعول الثاني فلا بد فيه من تقدير الباء لان المفعول
الثاني لا يجيء بدونه فلا يبقى الفرق قلت سلمنا انه بتقدير
الباء ولكن لا نسلم عدم الفرق لان ان مع اسمها وخبرها تقتضي
الاسناد وهو لا يقتضي الصدق ولو قال ان خرجت من
الدار الا باذني فانت طالق فيشترط تكرار الاذن في كل
خروج لان الباء للالصاق وهو يقتضي ملصقا وملصقا به
فيكون تقدير قوله الا باذني الا خروجا ملصقا باذني
فصار كل الخروج بهذا الوصف فاذا خرجت بغير اذنه
حنث ويكون هذا من قبيل لا اكلت اكلا لان المقدر كالملفوظ
لا من قبيل لا اكل لكيلا يجيء من ان الاكل المدلول عليه
بالفعل ليس بعام ولهذا لا يجوز تخصيصه فظهر ان ما ذكره
صاحب الكشف من ان الفعل يتناول المصدر لغة
وهو نكرة في موضع النفي فيعم ليس كما ينبغي بخلاف قوله
ان خرجت من الدار الا ان اذن لك فانت طالق فلا يحمل
على الاستثناء لان الاذن غير مجانس للخروج فيجعل مجازا

122

[illegible]



عن الغاية لمشابهة ان الغاية قصر لامتداد المغيا وبيان
لانتهائه كما ان المستثنى قصر للمستثنى منه وبيان لانتهاء
حكمه فيكون معناه الا ان اذن فيكون الخروج ممنوعاً
الى وقت وجود الاذن وقد وجد مرة فارتفع المانع
فارتفع الحنث لانه بمنزلة الا باذني وهذا اشبه
لان الارتكاب الى تقدير الباء وان كان قليلا كما روي
عن رؤبة اذا قيل له كيف اصبحت قال خير الخير وكا
في الله في كل موضع القسم واريد بابعه اسهل من
ارتكاب المجاز فان قلت حذف حرف الجر انما يطرد
لم لا يكون الباء محذوفا هنا اي الا بان اذن فيصير بمنزلة
الا باذني قلت قولنا الا خروجا باذني كلام مستقيم
بخلاف قولنا الا خروجا ان اذن لك فانه مختل لا يوافق
الاستعمال واما وجوب الاذن لكل دخول في قوله تع لا تدخلوا
بيوت النبي الا ان يؤذن لكم فمستفاد من القرينة
العقلية واللفظية وهي قوله ان ذلكم كان يؤذي النبي
فان قلت ان مع المضارع بمعنى المصدر والمصدر يقع
حينا كما تقول اتيك خفوق النجم اي وقت خفوق النجم
فيكون تقديره لا تخرج وقتا الا وقت اذني فيجب لكل
خروج اذن قلت على هذا التقدير يحنث ان خرجت

مرة

مرة اخرى بلا اذن وعلى التقدير الاول لا يحنث فلا يحنث
بالشك كذا قالوا لكن لقائل ان يقول قوله الا وقت
اذني ليس بعام في تناول الجميع بخلاف قوله الا خروجا
لانه موصوف بصفة عامة ولو بدل بقوله الا وقت
اذني قولنا الا وقتا اذنت لك فيه لصار عاما
لكن الجواب فاسد لان عدم الحنث لكونه مجتهدا فيه
ليس بيقيني ضرورة لا يزول بالشك ولئن سلم فالترجيح
للمحرم وفي قوله انت طالق بمشيئة الله الباء بمعنى الشرط
وفيه بحث لان معنى الشرط فيه ان قلت حقيقة
ممنوع لان الباء لم يوضع لمعنى ان وان قلت مجازا
فلم حمل على هذا المجاز دون مجاز آخر وهو معنى السببية
ويكون معناه انت طالق بسبب مشيئة الله فيكون
تنجيزا او الالصاق ان يحمل على حقيقته فالمعنى انت طالق
طلاقا ملصقا بالمشيئة فلا يقع قبلها اذ لا يتحقق الملصق
بدون الملصق به كما لا يتحقق المشروط بدون الشرط
والطلاق الملصق به لا يطلع عليه فلا يقع شيء كما لو
قال انت طالق ان شاء الله ذكره في شرح المغني للسراج
الهندي ولقائل ان يقول يمكن الوقوف على مشيئة الله قال
الله تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله فكان ينبغي ان يقع

الباء ح

مطلب الباء للشرط

وكذا في الطلاق عندهما وعنده للشرط علا ما صله اي عند ابي حنيفة

كذا نقد ... [illegible] اي عند ... الحنث ... هذا بان ... لان ... الشرط ... [illegible]

الطلاق اذا شاء العبد لوجود الشرط المعنا كلامه

اقول يمكن الجواب عنه بان البا في قوله تعالى الا ان يشاء

الله محذوف معناه لا تصدر منكم فعل المشية الا بسبب

مشية الله تعالى اياه ولا يفهم منه انه ما يكون مرادا للعبد

يكون مراد الله تعالى اذ لو كان كذلك لوقع كل مراد العبد

او يقال معنى قوله تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله لا يقع

منكم المشية الا ان يشاء الله مشيتكم ولو قال انت طالق

بامر الله او بحكمه او بعلمه او باذنه او بقدرته يقع في الحال

لان استعمال الشرط في بعضها مجاز وهو العلم والقدرة

وفي بعضها جائز لكنه مهجور فلم يجعل للشرط وههنا

نكتة وهي ان قوله انت طالق ان لم يشاء الله

يقتضي وقوع الطلاق البتة اما على تقدير المشية

فلوجوب وقوع مراد الله واما على تقدير عدم المشية

فلوجود المعلق عليه والجواب انا لا نسلم لا هذه الكلمة

للتعليق بل للابطال ولئن سلم فلا نسلم لزوم الحكم على

تقدير وجود المعلق عليه وانما يلزم لو كان ممكن

الطلاق الوقوع على تقدير عدم مشية الله محال فالتعليق بالمحال

معه وقوع الطلاق لغو وقال الشافعي البا في قوله

تعالى وامسحوا برؤسكم للتبعيض وقال مالك انها للصلة

ای

١٢٥

واعلم ان الآلة غير مقصوده بل هي واسطة بين الفاعل والمنفعل في وصول اثره اليه والمحل هو المقصود في الفعل المتعدي فلا يجب استيعاب الآلة بل يكفي منها ما يحصل به المقصود بل يجب استيعاب المحل كمسحت الحائط بيدي لان الحائط اسم المجموع وقد وقع مقصودا فيراد كله بخلاف اليد فاذا دخل البا في المحل صار حرف مخصوص بالآلة فيورد شبه المحل بالآلة فلا يراد كله تدبر

ای زائدة وليس كذلك لان الموضوع للتبعيض حرف من

فلو كان البا للتبعيض لتكرر الدلالة عليه وهو خلاف

الاصل ولانه كون التبعيض مع انه للالصاق لكان مشتركا كان في

والاصل عدمه واما الصلة فلان فيه الغاء الحقيقة

من غير ضرورة بل هي للالصاق وهي حقيقة فيه فيحمل عليه

ولكن التبعيض ثبت في الراس بطريق آخر بينه بقوله

لكنها اي لكن البا اذا دخل في آلة المسح كان الفعل متعديا

الى محله وهو الممسوح فيصير المحل مفعولا به فيتناول

كله اي كل المحل كقولك مسحت الحائط بيدي والمعتبر في

الآلة قدر ما يحصل به المقصود فلا يشترط فيها الاستيعاب

واذا دخلت في محل المسح كما في الآية يبقى الفعل متعديا الى

الآلة فصار المحل شبيها بالآلة فلا يقتضي استيعاب الراس

بالمسح لان المسح مضاف الى اليد دون الممسوح الراس

وانما يقتضي الصاق الآلة بالمحل وذلك لا يستوعب الكل

عادة لان ما بين اليد تعذر الصاقه فصار المراد به

اكثر اليد وهو الاصابع لانها الاصل في الاخذ والبطش

ولهذا يجب بقطعها تمام الدية فاذا مسح الراس بجميعها

جاز وباكثرها وهو ثلث اصابع فصار التبعيض مرادا

بهذا الطريق لا بحرف البا كما زعم الشافعي وقد ظهر ان المراد

التضمير في اعتبر راجع الى الشافعي رح

التبعيض اعتبر اقل ما يطلق عليه اسم المسح اذ لا دليل
على الزيادة وقال ابو حنيفة ذلك البعض مجمل غير معلوم
المكم في الآية فاحتيج الى البيان وقد بينه عم بربع الراس
في حديث المغيرة رضي الله عنه ولقائل ان يقول بالاجمال الآية
مشكل لانه يمتنع على ان يكون هذا اول وضوء رسول الله
عم ولم يثبت ذلك قبله لا بالقول ولا بالفعل والا لنقل الينا
ولو سلم الاولية فلا ينبغي ان ياخذ بالنية الى الذين لم
يحضروا وضوء رسول الله عم اذ الظاهر ان جميع المسلمين
لم يكونوا حضروا في تلك السبطة والا لنقله الصحابة واشتهر
الرواية لان هذه حادثة تعم به البلوى فلما لم يثبت ذلك
علم ان لا اجمال في الآية فان قلت دخلت الباء في قوله
وامسحوا بوجوهكم وايديكم في التيمم مع ان الاستيعاب
شرط فيه قلت ثبت الاستيعاب بالسنة المشهورة
وهو قوله عم لعمار يكفيك ضربتان ضربة للوجه وضربة
للذراعين واثر زيادة بمثلها جايزة فجعل الباء زايدة فان قلت
الحديث لا يقتضي الاستيعاب فلا يجعل الباء في الآية زايدة
قلت الوجه اسم للكل فيفهم منه الاستيعاب وعلى للالزام فقوله
له علي الف درهم يكون دينا لان على للاستعلاء والدين
يستعلي من يلزمه الا ان يتصل به اي بقوله الوديعة فيقول

على

علي الف درهم وديعة فحينئذ لا يثبت به الدين لان على يحتمل
معنى الوديعة من حيث ان فيها وجوب الحفظ فيحمل عليه
فان دخلت كلمة على في المعاوضات المحضة كالبيع والاجارة
والنكاح مثل قولك بعت هذا على الف درهم كانت بمعنى
الباء التي تصحب الاعواض لان اللزوم يناسب الالصاق
فان الشيء متى لزم الشيء كان ملصقا به لا محالة ولا يحمل
على الشرط لان المعاوضات المحضة لا تحتمل التعليق لما فيه من
القمار وكذا اذا استعملت في الطلاق بان قالت لزوجها طلقني
ثلثا على الف فطلقها واحدة يجب ثلث الالف عندهما و
عند ابي حنيفة للشرط لان الطلاق يحتمل التعليق وكلمة
على تدل على الشرط حقيقة لان فيه معنى اللزوم ووجود
الجزاء يلازم وجود الشرط كما قال الله تعالى يبايعنك على
ان لا يشركن بالله اي بشرط انه لا يشركن فيحمل عليه اذا امكن
والمشروط لا يتوزع على اجزاء الشرط الا ترى انه لو قال
لها ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق ثلثا
فدخلت واحدة منهما لم يقع شيء فان قلت ان اراد من
اللزوم اللزوم الذي لا يقبل الانفكاك فلا نسلم انه معنى على
وان اراد به الوجوب فهو موجود في معنى المعاوضة لان العوض
انما يجب في مقابلة المعوض قلت اللزوم بين الشرط والجزاء

العقول ح

١٢٦

فان قال من شاء عبيد عتقه فهو حر فشاوا عتقهم جميعا عتقوا او من شئت من عبيدي عتقه فاعتقهم الا واحدا عند ابي حنيفة الكل يعتق عندهما
على انكلمة العموم ومن البيان وعند ابي حنيفة يعتقهم الا واحدا لان من للتبعيض اذا دخل على ذي ابعاض كان كلمة من هذا الخبر
دلالة شيئي اي التبعيض فيبقى له بان من اذا كان للتبعيض فظاهر وان كان للبيان فالبعض مراد فارادة البعض حقيقة
وارادة الكل محتملة فوجب رعاية الاول والتبعيض وفي المسئلة الاولى هذا مراعي لان عتق كل متعلق بمشية مع قطع النظر
عن غيره وكل واحد بهذا الاعتبار بعض اي كل واحد مع قطع النظر عن غيره بعض من المجموع فيعتق كل واحد مع رعاية التبعيض
بخلاف من شئت فان الحكم فيه على الكل فيه مع ان الكل فيه يبطل التبعيض وهذا الوجه والفرق الاخير ما

ما تفردت به   نسخه

مطلب من للتبعيض

لذاتها وبين العوضين بعارض التضايف فكان الاول
اقرب الى الحقيقة ومن للتبعيض فاذا قال من شئت
من عبيدي عتقه فاعتقه له اي للمخاطب ان يعتقهم وهي
من فوجب العمل بحقيقتها بها الكل فصار الامر شاملا
بعضا عاما واذا قصر في الكل بواحد كان عملا بها وعندهما
له ان يعتقهم جميعا لان كلمة من عامة ومن كلمة من للتمييز
كما في قوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان تقدم الكلام
عليه في العام والاشهاد الى الغاية فان كانت الغاية هذا
شروع في بيان الضابط في ان الغاية متى تدخل في حكم المغيا
لانها قد تدخل فيه كما في ضغطت القرآن من اوله الى آخره
وقد لا تدخل كقوله تعالى فنظرة الى ميسرة قائمة بنفسها
اي موجودة قبل التكلم غير مفتقرة في الوجود الى المغيا
نحو المسجد والحايط قولنا موجودة قبل التكلم احتراز
عن الاجل المضروب كالشهر والاجارة كالليل والغد
رمضان في حلفه او بعته الى رمضان والى الليل او الى
الغد فان هذه الاشيا انما توجد في المستقبل بعد التكلم
وقولنا غير مفتقرة احتراز عن الليل فانه يفتقر في التحقق
اسم الى محل آخر وهو النهار لانه لا يسمى ليلا الا باعتبار
زوال النهار كقوله من هذا الحايط الى هذا الحايط لا يدخل

الغايتان

١٢٧

الغايتان اي الحايطان في حكم المغيا لانها اذا كانت قائمة
بنفسها لم يستتبعها المغيا ولا يلزم على هذا دخول المسجد
الاقصى في حكم المغيا مع انه قائم بنفسه في قوله تعالى سبحان
الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى
حيث دخل النبي عم في المسجد الاقصى لان ذلك ثبت
بالاثار بهذا الموجب الى قال بعض الشارحين اقول يجوز
ان يكون المرافق من هذا القبيل لانها قائمة بنفسها على
التفسير المتقدم والقياس دخولها يكون بفعل النبي عم لانه
حين توضأ ادار الماء على مرافقه الى هنا كلامه ولقائل
ان يقول وان يمنع كون المرافق من هذا القبيل لان المرفق و
ان لم تكن وهو مجتمع عظم العضد وعظم الذراع مفتقر الى اليد
فائدة بنفسها
في الوجود فلا تكون قائمة بنفسها فان كان اصل الكلام
اي صدره متناولا للغاية كما ان ذكرها اي ذكر الغاية لاخراج
ما وراها فتدخل الغاية كالمرافق في قوله تعالى وايديكم الى المرافق
فان اليد اسم للمجموع الى الابط وذكر الغاية لاسقاط ما وراها
فيكون قوله الى المرافق متعلقا بقوله اغسلوا وغاية له
لكن لاجل اسقاط ما وراها عن حكم الغسل ولقائل ان يقول
اذا اقترن بالكلام غاية او استثناء او شرط لا يعتبر المطلق
ثم يخرج بالقيد عن الاطلاق بل يعتبر مع القيد جملة واحدة

فالفعل مع الغاية كلام واحد للايجاب الى الغاية
لا للايجاب والاسقاط لانهما ضدان فلا يثبتان
الا بنصين والمغيا مع الغاية نص واحد وان هذه
القاعدة غير مطردة لان من قال قرأت هذا الكتاب
من اوله الى البيع لا تدخل الغاية عرفا قال صاحب الكشف
الى يفيد معنى الغاية مطلقا و دخولها في الحكم وخروجها
عنه امر زائد يدور مع الدليل فان لم يتناولها
صدر الكلام الغاية او كان فيه اي في تناوله شك
كالآجال والايمان مثل ان يحلف لا يكلم فلانا الى رجب فان
الاجل يدخل فيه عند ابي حنيفة في رواية الحسن عنه
لان صدر الكلام يقتضي التأبيد فذكر الغاية لاخراج
ما وراءها وفي ظاهر الرواية عنه وهو قولهما لا يدخل لان
في ثبوت الكلام و وجوب الكفارة في موضع الغاية
شكا فلا يدخل فذكرنا لمد الحكم اليها فلا يدخل كالليل
في الصوم في قوله تعالى اتموا الصيام الى الليل وفي اللفظ
لكنهم اختلفوا في حذفه اي حذف في اثباته في ظرف
الزمان اعلم ان في الكلام اضمارا تقديره في الظرف
ولم يختلف اصحابنا في ذلك ولكنهم اختلفوا في حذفها
واثباتها في قوله انت طالق غدا او في غد فاذا قال انت

طالق

طالق غدا ان لم يكن له نية يقع في اول النهار فاذا نوى
آخره يصدق ديانة لا قضاء بالاتفاق وان قال في غد
ان لم يكن له نية يقع في اول النهار اتفاقا فان نوى آخره
يصدق عند ابي حنيفة ديانة وقضاء وعندهما يصدق ديانة
لا قضاء كما في المسئلة الاولى وهذا معنى وقالا هما سواء
لانه اضاف الطلاق الى الغد ونية جزء منه خلاف الظاهر
لانه تخصيص العام فلا يصدق قضاء وفرق ابو حنيفة بينهما
فيما اذا نوى آخر النهار بانه اذا حذف اتصل الطلاق
بالغد بلا واسطة فيقتضي الاستيعاب لانه شابه المفعول به
فلا بد ان يكون واقعا في اوله ليحصل الاستيعاب فاذا نوى
آخر النهار فقد غير موجب كلامه الى ما هو تخفيف عليه
فلا يصدق قضاء واذا ثبت في يصير الظرف جزءا مبهما من
النهار فيكون بنيته بيانا لما ابهمه لا تغيير الحقيقة كلامه
فيصدق القاضي واذا اضيف الطلاق الى المكان بان قال
انت طالق في الدار يقع الطلاق في الحال حيث ما كانت
اذ لا اختصاص للطلاق بالمكان الا ان يعني الفعل بان
اراد بقوله في الدار في دخولك الدار فيصير بمعنى الشرط لان
الدخول لا يصلح ان يكون ظرفا للطلاق شاغلا له لانه عرض لا يبقى
فصار بمعنى مع في الاستعارة الظرف مع المقارنة فيتعلق بالدخول

الا انه لا يكون شرطا محضا حتى يقع الطلاق بعد الدخول
بل يقع عليه اعترض عليه بان الزمان عرض لا يبقى زمانين فلزم
ان لا يصلح للظرفية والاول ان يقال يوضع المصدر
موضع الزمان كثيرا والمراد وقت دخولك وفي قوله
بمعنى الشرط دون ان يقول للشرط اشارة اليه وقال
بعضهم انه مجاز للشرط فيقع الطلاق بعده لكن الاول
اصح لانه لو قال لاجنبية انت طالق في نكاحك فتزوجها
لا تطلق كما لو قال مع نكاحك ولو كان للشرط لطلقت
كما لو قال ان تزوجتك فانت طالق كذا في الغاية
ومع للمقارنة اي لمقارنة ما قبلها بما بعدها واذا قال
انت طالق واحدة مع واحدة او معها واحدة تطلق
ثنتان وقبل للتقديم اي لسبق ما وصف بها على ما اضيفت
اليه حتى لو قال لها وقت الضحوة انت طالق قبل
غروب الشمس طلقت في الحال ولا يتوقف على وجود ما
بعده وبعد للتاخير اي لتاخير ما وصف بها عما اضيفت اليه
وحكمها اي حكم بعد في الطلاق ضد حكم قبل قيده
بقوله في الطلاق احترازا عن الاقرار فان مضادة
حكم بعد بحكم قبل فيه ليست بمطردة فانه لو قال لفلان
علي درهم بعد درهم او بعده درهم يلزمه درهمان

في الصورتين

مطلب مع للمقارنة وقبل للتقديم وبعد للتاخير

١٢٩

في الصورتين لان معناه بعد درهم وجب علي او فهو بعده
درهم قد وجب علي فانه لا يفهم منه الا هذا ولو قال له علي
درهم قبل درهم يجب عليه درهم واحد ولو قال قبله
درهم يجب درهمان وكان حكمها في الصورة الاولى
ضد حكم قبل لا في الصورة الثانية فاذا قيد كل واحد
من قبل وبعد بالكناية كان صفة لما بعده حتى لو قال
لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبلها واحدة تقع
ثنتان لان الطلاق المذكور اولا وقع في الحال والآخر
وصف بانه قبل هذا الطلاق الواقع في الحال فيقع ايضا
في الحال بناء على انه لو قال انت طالق امس يقع في الحال
فيقعان وفي قوله بعدها واحدة البعدية صفة الاخيرة
فتبين بالاول فيلغو الثانية لفوات المحلية فانه
لم يقيد بالكناية كانت صفة لما قبله فلو قال لغير الموطوءة
بها انت طالق واحدة قبل واحدة يقع واحدة لان
القبلية تكون صفة للاولى فتبين بها فلا تقع الثانية
لفوات المحلية ولو قال انت طالق واحدة بعد واحدة
تقع ثنتان لان البعدية تكون صفة للاولى فاقتضى
ايقاع الاولى في الحال وايقاع الثانية قبلها فيقترنان
قيد تبيان القبلية والبعدية بغير المدخول بها لانه ان

الدخول بها تقع الجميع وعند للحضرة واذا قال لك عندي
الف درهم كان وديعة لان الحضرة تدل على الحفظ دون
اللزوم لان عند عبارة عن القرب في اصل الوضع فيحتمل
القرب من يده فيكون له امانة والقرب من ذمته فيكون
دينا فيثبت الاقل وهو الوديعة دون اللزوم لان اللزوم
في الذمة لا يكون عند حضرته حقيقة الا اذا وصل الدين
وقال لفلان عندي الف درهم دين فحينئذ يكون اقرارا بالدين
بحكم كلامه فيصلح ذكر الدين تفسيرا له وغير يستعمل صفة
للنكرة بحيث لا يتعرف بالاضافة الى المعرفة ويستعمل استثناء
لمشابهة بينه وبين الا من حيث ان ما بعد كل منهما مغاير
لما قبله في الحكم تقول له علي درهم غير دانق بالرفع
فيلزمه درهم تام لانه صفة للدرهم اي درهم مغاير
للدانق وهو سدس الدرهم احترز به عن الدرهم الذي
هو دانق فانه كان في ذلك العهد درهم على وزن دانق
ولو قال بالنصب كان استثناء فيلزمه درهم الا دانقا
ويستوي في غير في كونه صفة واستثناء ومنها اي
من حروف المعاني حروف الشرط اي كلماته وان اصل فيها اي
اي كلمة ان اصل في الفاظ الشرط لانها مختصة بمعنى
الشرط ليس لها معنى اخر سواه بخلاف سائر الفاظ

الشرط

مطلب عن

مطلب حروف الشرط

الشرط وكلمة ان حرف فتسمى الكل بها تغليبا لها لاصالتها
وانما تدخل على امر معدوم على خطر اي محتمل للوجود والعدم
الجار والمجرور صفة امر ليس بكائن لا حال اذ الحال صفة
لخطر جيء بها للتاكيد وانما تدخل عليه لان المقصود من
دخولها هو الحمل على شيء او المنع عنه وذلك لا يجوز في
الممتنع والمتحقق وقوعه فلا يقال ان جاء الغد فكذا لانه
مما سيكون البتة عادة فاذا قال ان لم اطلقك فانت
طالق ثلثا لم تطلق حتى يموت احدهما لان هذا الشرط انما
يتحقق بموت احدهما لانه ما لم يمت احدهما يكون وقوع
التطليق محتملا فاذا مات الزوج يتحقق الشرط فلا ميراث
لها ان لم يدخل بها لان امراة الفار انما ترث اذا كانت
في العدة واذا دخلت بها فلها الميراث لوقوع الطلاق
قبيل موته وكذا اذا ان ماتت لانه قبيل موتها يوجد
وقت لا يسع فيه التكلم بالطلاق فيتحقق الشرط واذا
عند نحاة الكوفة يصلح للوقت والشرط على السواء
فيجازى بها اي بكلمة اذا يعني يستعمل للشرط ويترتب
عليه الجزاء عبر عن الاستعمال بالمجازاة لان المقصود من
الشرط والجزاء الجزاء والشرط وسيلة اليه فتسمى
الاستعمال الشرط باسم ما يقصد به ثمرة كقول الشاعر

واذا تجيء خصاصة فتجمل معناه ان تجيئك لحصول الغنى
فتجمل وذا المخصوص بان وقد لا كان بها اخرى اى مرة اخرى
كقول الشاعر واذا تكون كريهة ادعى لها واذا الحيس
الحيس يدعى جندب واذ اهنا للوقت واذا جوز
بها سقط الوقت عنها كانها حرف الشرط فصار بمعنى
ان وهو قول ابي حنيفة واذا تكون مشتركا بين الوقت
والشرط فاذا استعمل في احدهما لم يبق الآخر اذا اعتقد
وهو مذهب الكوفيين وعند نحاة البصرة وهي اى اذا
موضوعة للوقت وتستعمل للشرط مجازا من غير سقوط
الوقت عنها مثل متى بل اذا اولى بعدم السقوط لان
المجازاة لازمة في متى في غير موضع الاستفهام وفي اذا
جائزة فمتى لم يسقط معنى الوقت في متى مع لزوم
المجازاة اياه فاولى ان لا يسقط عن اذا مع انها اى متى
موضوعة للوقت لا يسقط عنها ذلك اى عن متى معنى
الوقت بحال وهو اى قول نحاة البصرة قولهما اى قول
ابى يوسف ومحمد فان قلت يلزم الجمع على قولهما بين
الحقيقة والمجاز قلت لا منافاة بينهما في هذه
الصورة لان الوقت يصلح للشرط وعدم جواز
الجمع باعتبار التنافي هذا ما قيل في شروح هذا المختصر
لكنه

ومتى للظرف خاصة فيقع بادنى سكوت في متى لم اطلقك انت
طالق لانه وجد وقت لم تطلق فيه واذا اى اما قال اذا لم
اطلقك انت طالق تعقيدها كمتى اى كقوله متى لم اطلقك انت طالق
فيقع بادنى سكوت كما ان اذا شئت فانه كمتى شئت لا
تتقيد بالمجلس بخلاف طلقي نفسك اذا شئت فانه كمتى شئت
بالاتفاق في متى لا تتقيد بالمجلس بخلاف طلقي نفسك اذا
شئت فانه تتقيد بالمجلس فابو يوسف ومحمد رحمه الله
حملا كلمة اذا على كلمة متى في قوله اذا لم
اطلقك انت طالق كما ان اذا
محمول على متى بالاتفاق في
طلقي نفسك اذا شئت
منه صح

١٤١

لكنه ضعيف لان ارادة المعنى الحقيقي والمجازي بلفظ واحد
ممتنع سواء تنافى المعنيان او لا ويمكن ان يقال اذا موضوعة
بازاء الوقت والشرط جميعا عندهما فان قلت قوله
وقد يستعمل للشرط يدل على انه ليس بموضوع بازاء الكل قلت
لا يدل لان اذا اذا استعمل للشرط يكون مستعملا في بعض
ما وضع له فيكون حقيقة قاصرة عند البعض ولم يتعرض المص
له لاختلاف فيه والاولى منه ان يقال انها لم تستعمل الا في
معنى الظرف لكن تضمنت معنى الشرط باعتبار افادة الكلام
تقييد حصول مضمون جملة بمضمون جملة بمنزلة المبتدا
المتضمن معنى الشرط فلم يلزم من ذلك استعمال اللفظ في غير
ما وضع له ومما يدل على ما ذكرنا قول من قال لامرأته انت
طالق اذا شئت لم يتقيد بالمجلس بالاتفاق كما لو قال متى
شئت فلو كان للشرط ليطلت المشية اذا قامت عن
المجلس كما في كلمة ان حتى انه اذا قال لامرأته هذا تفريع على
الاختلاف المذكور في اذا اذا لم اطلقك فانت طالق
لا يقع الطلاق عنده اى عند ابى حنيفة ما لم يمت احدهما
كما في قوله ان لم اطلقك وقالا يقع كما فرغ اى بعد ما
فرغ عن كلامه مثل متى لم اطلقك فانت طالق لانه
اضاف الطلاق الى وقت خال عن التطليق وكما سكت
وكما

يوجد ذلك الوقت فطلق والخلاف فيما اذا لم ينو شيئا
اما اذا نوى الوقت او الشرط فهو على ما نوى بالاتفاق
واذا ما مثل اذا الا ان فحول يا يحقق معنى المجازاة بالاتفاق
النحاة ويسمى بالمه البسلطة لانها سقطت اذا على الجزم
وروى عنهما اذا قال انت طالق لو دخلت الدار انه بمنزلة
ان دخلت الدار يجعله لو للاستقبال كما قالوا فانه بيّنهما
في ان كل واحد منهما تعليق احدى الجملتين بالاخرى على ان يكون
الثانية جوابا للاول وكيف للسؤال عن الحال يعني كيف
موضوع للسؤال عن الحال فاذا قلت كيف زيد معناه على
اي حال اصحيح ام سقيم وقد يسلب عن كيف معنى الاستفهام
فيبقى دالا على نفس الحال الحاكي قرطب عن بعض العرب
مطلب بيان
انظر الى كيف يصنع اي الى حال صنيعه فان استقام السؤال
عن الحال جواب ان محذوف اي الحمل على السؤال وان لم
او يحمل على السؤال
وان لم يستقم السؤال عن الحال بطل لفظ كيف ولذلك
اي لبطلانه قال ابو ح في قوله انت حر كيف شئت
انه ايقاع لان العتق لا كيفية له فلا يستقيم تعلق
اي العتق
الكيفية بصدر الكلام خصّ ابا حنيفة لانه عند
صاحبيه يتعلق الحرية بالمشية وفي الطلاق يعني
اذا قال انت طالق كيف شئت يقع الواحدة قبل
المشية

المشية ثم ان كانت غير موطوءة فقد بانت لا الى عدة
ولا مشية لها لانه يلغو تفويض الصفة الى مشيتها
لعدم المحل بعد وقوع الاصل وان كانت موطوءة فالمحل
باق بعد وجود الاصل فلها المشية في الصفة ويبقى
الفضل في الوصف اي الزائد على اصل الطلاق كونه بائنا
او رجعيا والقدر بالرفع اي الثلث مفوضا اليها بشرط
نية الزوج فان اتفق نيتهما يقع ما نويا وان اختلفت
فلا بد من اعتبار النيتين اما نيتها فلانه فوض النية اليها
واما نيته فلان الزوج هو الاصل في ايقاع الطلاق
فاذا تعارضا تساقطا فيقع اصل الطلاق وهو الرجعي
فان قلت لما فوض الزوج الامر اليها كان ينبغي ان
يستقل باثبات ما فوض اليها ولا احتياج الى نية الزوج
قلت انما فوض اليها حال الطلاق وهو مشترك بين
البينونة والعدد فيحتاج الى النية لتعيين احد
محتمليه كذا قاله صاحب الكشف لكنه ضعيف لانه
ان اراد به الاشتراك اللفظي فاحتياج الى النقل وهو
غير ثابت وان اراد به الاشتراك المعنوي فهو غير محتاج
الى النية لانه لما قال لها كيف شئت اثبت لها ولاية
اثبات اي وصف شاءت على سبيل العموم قال صاحب النهاية

ما قال في الفوايد الظهيرية راجعت الفحول في جواب هذا
الاشكال فما قرع سمعي جوابا شافيا فيجب ان يعتمد على
ما ذكره الطحاوي وابو بكر الرازي في ان نية الزوج ليس
بشرط الا في ان يجعل الطلاق باينا او ثلثا في قول ابي ح
فان قلت لو طلقت نفسها ثنتين ونواها الزوج
لا تطلق ثنتين وكان ينبغي ان تطلق لان ثنتين حال
مفوض اليها قلت المفوض اليها من جهة الزوج ما يملك
الزوج ايقاعه بقوله انت طالق فانه لا يملك بهذا
اللفظ ارادة ثنتين فكذا المفوض اليها لا يقال فعلى هذا
ينبغي ان لا يجوز نية الثلث في قوله انت طالق لانا
نقول وقوع الثلث فيما نحن فيه ليس بمجرد قوله انت
طالق وانما هو بواسطة كيف ما فرقنا وانما صار الثلث
حالا لقوله انت طالق دون ثنتين لان قولنا انت
طالق يدل على الوحدة والثنتين عدد فبينهما منافاة بخلاف
الثلث لانه فرد اعتباري موافق له في الوحدة وفيما لا
يعتبر الاشارة اليها لا تعتبر الاشارة في الامور الشرعية
كالطلاق والعتاق فحاله ووصفه بمنزلة اصله فيتعلق
الاصل اي امر الطلاق بالمشية بتعليقه اي بتعليق الوصف
قال بعض الشراح اقول ان هذا مبني على امتناع قيام الوصف

بالعرض

بالعرض بمنزلة ملتزم الخصمين بل الخلاف مبني على عدم
انفكاكه عن الاصل لان ما لا يكون محسوسا يعرف وجوده
بوصفه مفتقرا الى الاصل فاستويا فصار تعليق الوصف
تعليق الاصل اعلم ان في عبارة المتن تسامحا لانهم
متفقون على ان الوصف مفوض اليها وانما اختلفوا في
تفويض الاصل فلو كان الكلام يجري على حقيقته يلزم
الخلف لان الحال والوصف اذا كان مثل الاصل وهو غير
مفوض عند الخصم يلزم ان يكون الوصف ايضا كذلك
وقد فرض مفوضا والاولى ان يحمل على القلب ثم قيل الحال
والوصف مترادفان فعطف الوصف على الحال بمنزلة التفسير
وقيل حاله كالبينونة والرجعية ووصفه مثل كونه سنيا
وبدعيا والاول اظهر لانتفاء المخصص وكم اسم للعدد
الواقع في باب الطلاق اما مذكورا كقولك انت طالق واحدة
او ثنتين او ثلثا او مقتضى كقولك انت طالق تقديره
طالق واحدة واذا قال انت طالق كم شئت لم تطلق ما لم
تشا لانه كم شئت تفويض لما هو الواقع الى مشيتها وهو
عام فلها ان تطلق نفسها ما شاءت من العدد بشرط نية الزوج
ويتقيد بالمجلس لانه تمليك والتمليكات يقتصر على المجلس وكم
هذه ليست باستفهامية ولا خبرية لانها للتكثير وهو ليس

مطلب حيث واين

يراد بل بمعنى الشرط مجازا فكانه قال انت طالق على اي
عدد شئت فلو صرح بالمكان للشرط فكذا ما في معناه و
حيث واين اسمان للمكان المبهم فاذا قال انت طالق حيث
شئت واين شئت انه لا يقع ما لم تشأ لانه لا ارتباط
للطلاق بالمكان فيلغو ذكره ويبقى ذكر المشية في الطلاق
ويتوقف مشيتها على المجلس فيقتصر عليه فان قلت اذا
لغى ذكر المكان بقي قوله انت طالق شئت فينبغي ان يقع
في الحال كما في قوله انت طالق دخلت الدار قلت لما تعذر
العمل بالظرفية جعلنا بها مجازا بمعنى ان لتشاركهما في الابهام
فيصير بمنزلة قوله ان شئت والمجاز اولى من الالغاء بخلاف
اذا ومتى يعني اذا قال انت طالق اذا شئت او متى شئت
لا يتوقف مشيتها على المجلس فان قلت لم لم يجعل حيث مجازا
عن اذا ومتى حيث لا يتوقف على المجلس فيكون معنى الظرفية
فيه مرعيا قلت هذا انما يستقيم ان لو كان فيهما معنى ظرفية
المكان ورد بان مطلق الظرفية اقرب الى الحقيقة
من عدمها قلنا مطلق الظرفية ليس بموجود في الخارج فهو
اما ان يوجد في ضمن ظرف المكان فلا يكون مجازا او اما في
ضمن ظرف الزمان فلا نسلم انه اقرب الى الحقيقة لانه مباين له
والجمع المذكور بعلامة الذكور عندنا يتناول الذكور و

والاناث

والاناث عند الاختلاط ولا يتناول الاناث المفردات
ذكر الجمع المذكور في بحث الحروف لان الكلام فيه باعتبار
علامته وهي حرف وذهب بعض اصحاب الشافعي الى انه يختص با
الذكور لا يتناول الاناث الا اذا دل الدليل عليه لان
لكل علامة يختص بنوعه وضعا والكلام عند الاطلاق يحمل
على حقيقته ولو تناول الاناث لزم الجمع بين الحقيقة
والمجاز ولزم التكرار في قوله تعالى ان المسلمين والمسلمات
قلنا تغليب الذكور على الاناث وادخالهن في الحكم
تبعا للذكور من عادة اهل اللسان وسبب نزول
الآية ان النساء شكون الى رسول الله عم فقلن ما بالنا
لم نذكر في القرآن وظنن التخصيص لذكرهم عرفا لان
الدخول في جمع الذكور واعتقادهن الوجوب عليهن
كما على الرجال فانزل الله تعالى هذه الآية لتطييب قلوبهن
والجواب عن قولهم يلزم الجمع انهم يجعلون المغلوب في
اعداد الغالب ثم يطلقون الجمع على المجموع حقيقة عرفية
وهي راجحة على اللغوية فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز
وان ذكر الجمع بعلامة التانيث يتناول الاناث به
خاصة حتى قال محمد في السير الكبير اذا قال المستامن آمنوني
على بني وله بنون وبنات ان الامان يتناول الفريقين

مطلب الصريح

ولو قال آمنوني على بناتي لا يتناول الذكور من اولاده
ولو قال على بنيّ وليس له سوى البنات لا يثبت الامان
لهن واما الصريح وهو في اللغة الظهور سمي القصر صرحا
لظهوره وارتفاعه على سائر الابنية وفي الاصطلاح
ما ظهر اي لفظ ظهر المراد به ظهورا بينا اي تاما احترز به
عن الظاهر لان الظهور فيه ليس بتام لبقاء الاحتمال
قيل لا بد فيه من قيد الاستعمال ليتميز فيه عن النص و
المفسر لان ظهورهما بالبيان والقرائن لا بكثرة
الاستعمال ولكن لا حاجة الى هذا القيد لدلالة مورد
القسمة عليه لان هذا القسم في بيان وجوه
الاستعمال وذلك يتحقق فيهما اذا كانا متعارفين مثال
المجاز فيه كقوله لا اكل من هذه الحنطة كقوله انت حر
وانت طالق مثال للحقيقة فانهما حقيقتان شرعيتان في
ازالة الرق والنكاح صريحان فيهما ويجوز ان
يكون كل واحد منهما مثالا للحقيقة والمجاز باعتبارين
لانهما مجازان لغويان في ازالة الرق والنكاح
لان وضعهما في اللغة ليس كذلك وهما صريحان في
ذلك المدلول المتعارف وهما حقيقتان شرعيتان
ايضا يؤيد هذا ان المص ذكره عقيب ذكر الحقيقة

حقيقة كان الصريح او مجازا لان الصريح ما ظهر المراد منه بسبب كثرة الاستعمال

والمجاز

والمجاز حكمه اي حكم الصريح تعلق الحكم بعين الكلام
اي بنفس الكلام الصريح وقيامه مقام معناه المراد
منه يعني لغاية ظهوره ووضوحه جعل كانه نفس
معناه الحاصل في الذهن وليس فيه توسط
اللفظ حتى يحتمل شيئا آخر حتى استغنى عن العزيمة اي
عن النية ولا ينظر الى ان المتكلم اراد ذلك المعنى
او لم يرد كقولك بعت واشتريت فان المقصود
حاصل بهما نوى او لم ينو كالطلاق والعتاق حتى
اذا اضاف الطلاق او العتاق الى المحل فيما وجه اضافه
يقع بصيغة النداء كقولك يا حر او بصيغة الاخبار
كقولك انت حر او اراد ان يقول سبحان الله فجرى
على لسانه انت حر او انت طالق يعتق وتطلق
نواه او لم ينو نعم لو اراد في انت طالق اي عن حقيقة
القيد صدق ديانة لا قضاء وفي القنية امراة
كتبت انت طالق ثم قالت لزوجها اقرأ علي فقرأه
لا تطلق اقول هذا اشكال لانه ينافي الاستغناء عن العزيمة
واما الكناية فما استتر المراد به اي بالاستعمال ولا
يفهم الا بقرينة يعني الكناية غير معلومة المراد ابتداء
ما لم ينضم اليه قرينة بخلاف الحق فانه معلوم المراد

مطلب الكناية

لكن مراده خفي بعارض غير الصيغة حقيقة كان او مجازا
مثل الفاظ الضمير كهو الغائبة وانا وانت فانها كنايات
حقيقة لانها لا تتميز بين اسم واسم الا بقرينة تنضم اليها
فان قلت الفاظ الضمير كنايات بالوضع لا بالاستعمال
وقد شرط قيد الاستعمال في التعريف قلت انها انما وضعت
ليستعملها المتكلم بطريق الكناية فان المتكلم اذا اراد
ان لا يصرح باسم زيد مثلا يكني عنه بهو كما يكني عنه بابي
فلان لانها كنايات قبل الاستعمال فلا يكون خارجة عن
التعريف فان قلت الضمائر بعد الاستعمال تصير معارف و
لهذا قيل الضمائر اعرف المعارف فكيف يكون المراد منها
مستترا بالاستعمال قلت حالة الاستعمال مستتر ايضا لانه
يمكن استعماله لعمرو ويكمن بعد الاستعمال لزيد وفيه تأمل
وحكمها ان لا يجب العمل بها اي حكم الكناية انه لا يثبت الحكم
الشرعي بها الا بالنية اي بنية المتكلم لكونها مستترة
المراد فلا يثبت الحكم ما لم يزل ذلك الاستتار او ما
يقوم مقامها من دلالة الحال وكنايات الطلاق كبائن
وحرام ونحوهما سميت بها اي بالكنايات مجازا هذا
جواب عن سؤال مقدر وهو ان هذه الالفاظ كنايات
والكناية ما استتر المراد منه والمراد المستتر ههنا

هو

هو الطلاق فيجب ان تقع بالرجعي والجواب ان اطلاق
لفظ الكناية عليها مجاز لان معانيها غير مستترة بل ظاهرة
على كل احد لكن الابهام فيما تتصل به كالبائن مثلا فانه
مبهم في انها باينة عن النكاح وغيره فاستتر المراد لا في
بل باعتبار ابهام المحل فاستعير لها لفظ الكناية فقد كانت
بوائن اي مفضار الطلاق البائن واقعا بموجب الكلام
من غير ان يجعل انت باين كناية عن انت طالق ولقائل ان
يقول اذا اريد ان مفهوماتها اللغوية غير مستتر فهذا
لا ينافي الكناية لانها باعتبار استتار المراد لا باعتبار
المدلول الوضعي وان اريد ان ما اراده المتكلم بالفاظها
استتار فيه فممنوع كيف ولا يمكن التوصل اليه الا ببيان
من جهة المتكلم وهم مصرحون بانها من جهة المحل مبهمة
مستترة ولم يفسروا الكناية الا بما استتر المراد به سواء كان
ذلك باعتبار المحل او غيره فيكون كناية حقيقة لصدق
التعريف عليها فالحاصل انها كنايات عن الطلاق مجاز الا انها
شابهت الكنايات من الطلاق فلا ينافي فاذا زال الاستتار
بالنية او بدلالة الحال وجب العمل بموجباتها التي هي
البينونة وهذا مبني على تفسير الكناية ولو فسرناها بما فسر
علماء البيان لما احتجنا الى هذا التكلف لان الكناية

عند علماء البيان ان يذكر لفظ ويراد معناه الحقيقي لكن لا لذاته
بل لينتقل الى ملزومه كما يراد بطول النجاد معناه الحقيقي
ثم ينتقل منه الى ملزومه من طول القامة ويراد بالبائن
هنا معناه الحقيقي ثم ينتقل منه بواسطة نية المتكلم
الى ملزومه الذي هو البينونة من وصلة النكاح فتطلق المرأة
على صفة البينونة وههنا بحث وهو ان الموضوع
له غير مراد في الكناية لان عند بعضهم مجرد جواز ارادة
المعنى الحقيقي في الكناية كاف ولو سلم انه مراد فلا خفاء
في انه لا يكون مقصودا حتى ان قولنا طويل النجاد كناية
عن طول القامة فلا يجب ثبوت طول النجاد فمن اين يلزم
الطلاق بصفة البينونة والنسبة بين الكناية و
المجاز انها اعم منه من وجه لانهما يجتمعان في المجاز الغير
المتعارف فيوجد الكناية في محل بدون المجاز كما في
الضمائر وكذا العكس كما في المجاز المتعارف الا اعتدي
واستبرئي رحمك وانت واحدة هذه استثناء من قوله

[استثناء من قوله فتطلق على صفة البينونة]

سميت بها مجازا يعني هذه الالفاظ الثلثة كنايات عن الطلاق
على سبيل الحقيقة حتى كان الواقع بها رجعيا والاظهر انه
استثناء من قوله حتى كانت بوائن اما في اعتدي فلان العدة
يحتمل عد الدراهم وعد الاقراء والمراد مستتر فاذا نوى الاقراء

الاقراء

يثبت به الطلاق بطريق الاقتضاء ضرورة ان وجود عدة
الاقراء تقتضي سابقية الطلاق تصحيحا للامر والضرورة
تندفع باثبات واحد رجعي فلا حاجة الى اثبات وصف
زائد وهو البينونة هذا اذا كان اعتدي بعد الدخول بها
واما اذا كان قبل الدخول بها فلا وجه للاقتضاء لانه لا عدة
لها فيجعل قوله اعتدي مجازا عن كونه طالقا بطريق اطلاق
اسم المسبب على السبب فان قلت المسبب انما يطلق على السبب
اذا كان المسبب مقصودا من السبب ليصير بمنزلة علة غائية
فيتحقق اصالته فظاهر انه ليس المقصود من الطلاق هو الاعتداد
قلت الشرط في اطلاق اسم المسبب على السبب هو اختصاصه
بالسبب لتحقق الاصالة من جهة ايضا والاعتداد شرعا على تقدير
الاصالة مختص بالطلاق لا يوجد في غيره الا بطريق التبع كالعدة
تجب على ام الولد من غير طلاق لانها لما صارت فراشا اخذت حكم
المنكوحة واخذ زوال الفراش شبها بالطلاق واوجب العدة
لانها تثبت بالشبهة وقد يقال اعتدي من باب الاضمار اي اعتدي
لاني طلقتك ففي المدخول بها يثبت الطلاق ويجب العدة وفي
غيرها يثبت الطلاق ولا يجب العدة واما في استبرئي رحمك
فلان طلب البراءة يحتمل ان يكون للولد وان يكون لتزوج
آخر فاذا نوى ذلك يثبت الطلاق اقتضاء والمباحث

المذكورة في المغني آتية ههنا واما قوله انت واحدة
يحتمل ان يكون نعتا للطلقة المحذوفة وان يكون صفة للمرأة
فاذا نوى الطلاق يكون رجعيا فان قلتم لم جعلتم موصوفا
صريح الطلاق ولم تجعلوه بائنا قلت لان الاصل في الكلام الصريح
وحمل الكلام على الاصل اولى او لانه اقل مؤنة قال صدر
الشهيد في الجامع قال بعض اصحابنا اذا اعرب الواحدة
بالرفع لم يقع شيء وان نوى لانها صفة لشخصها وان اعرب
بالنصب تقع من غير نية لانه نعت مصدر محذوف وان لم
يعرب يحتاج الى النية وان نوى كان على الاختلاف لان
عندنا رجعية وعند الشافعي لا يقع شيء وقال عامة مشايخنا
بل الكل على الاختلاف لان العامة لا يميزون وجوه الاعراب
فلا يصح بناء الحكم بوجه الى العامة بل واحدة بالنصب او الرفع
او السكون يحتمل هذين الوجهين اما بالنصب فيحتمل نعتا
للطلقة بان يقال انت طالق طلقة واحدة فحذف الموصوف
واقيم الصفة مقامه ويحتمل ايضا صفة للمرأة تقديره انت
كنت واحدة في الجمال اما بالرفع فيحتمل ان يكون نعتا للمرأة
بان يقال انت واحدة في كثرة الجمال وان يكون نعتا للطلقة
اي انت ذات طلقة واحدة ثم حذف ذات واقيم
المضاف اليه مقامه ثم حذف الموصوف واقيم الصفة مقامه

وعلى

وعلى قول بعض اصحابنا لا يكون انت واحدة من الكناية
والاصل في الكلام الصريح لان الكلام موضوع للافهام و
الافادة والصريح هو التام في هذا المعنى وفي الكناية قصور
في البيان لانها تتوقف في افادة المقصود على القرينة
وظهر هذا التفاوت اي التفاوت بين الصريح والكناية بحسب
الظهور والخفاء فيما يندرئ بالشبهات مثل الحدود والكفارات
حيث جاز اثباتها بالصريح لوضوحه دون الكناية لخفائها
حتى من قال جامعت فلانة او واقعتها لا يجب عليه حد القذف
لانه لم يصرح بالقذف بالزنا وانما يجب اذا قال نكتها او
زنيت بها فان قلت اليس انه لو قذف بالزنا فقال رجل
رجل آخر هو كما قلت فانه يحد هذا الرجل مع انه ليس بصريح
قلت كاف التشبيه يوجب العموم عندنا في محل يقبله
كما قال علي رضي الله عنه في حق اهل الذمة دماؤهم كدمائنا و
هذا المحل غير قابل فيكون نسبة له الى الزنا بلا احتمال ولو
قال صدقت لا يحد لانه يحتمل انه يراد به صدقت في قذفك
بالزنا وانما يراد صدقت فيما مضى فلم تكلمت بهذه الكلمة
مطلب عبارة النص
واما الاستدلال وهو انتقال الذهن من الاثر الى المؤثر
كالدخان مع النار فاذا ادرك الدخان انتقل منه الذهن
الى النار وقيل بالعكس وهو المراد ههنا وفي عبارته تسامح

لان الاستدلال صفة المستدل وليس من اقسام الكتاب
لكن لما لم يعد الاقسام بدونه عده منها بعبارة النص يقال
عبرت الرؤيا اذا فسرتها سميت الالفاظ الدالة على المعاني
عبارات لانها تفسر ما في الضمير الذي هو مستور والنص
قد يطلق على كل ملفوظ مفهوم المعنى من الكتاب والسنة
سواء كان ظاهرا او مفسرا او خفيا او خاصا او عاما صريحا
او كناية فيكون اثبات الحكم بهذه الالفاظ استدلالا
بعبارة النص وانما اطلق النص على كل ما كان من الكتاب
والسنة اعتبارا للغالب فان غالب ما ورد منهما نص وهذا
هو المراد هنا لا النص المتقدم وهو ما ازداد وضوحا
على الظاهر فهو العمل اراد به عمل المجتهد وهو اثبات الحكم
لا العمل بالجوارح بظاهر ما سيق الكلام له الضمير المجرور
راجع الى ما اراد بظاهر الكلام ان العمل بما سيق الكلام له
على شيء ظاهر حتى لا يحتاج الى مزيد تامل فرقا بينه وبين
الاشارة حيث انه عمل بما ليس بظاهر من كل وجه والا كفى
ان يقال هو العمل بما سيق له الكلام وفي ذكر الكلام دون
النص اشارة الى ان المراد بالنص ليس ما تقدم ذكره والا
كان تعريفه بالكلام تعريفا بالاعم وذلك غير جائز فان قلت
المذكور قبلا الكلام اعم من متن الكتاب والسنة

قلت

١٤٩

قلت المراد الكلام من الكتاب والسنة فلا يكون اعم فان
قلت لو تمسك احد في اباحة النكاح بقوله تعالى فانكحوا ما طاب
لكم من النساء مثنى يقال انه استدلال بعبارة النص كما ذكرتم
به مع ان الكلام ليس مسوقا لها قلنا الكلام وان لم يكن مسوقا
لها الا ان المسوق له يتوقف عليه والمراد من المسوق له هنا
اعم من ان يكون مسوقا له بالذات او بالعرض بان يتوقف
عليه المسوق له واما الاستدلال باشارة النص فهو العمل
بما ثبت بنظمه اي بتركيبه من غير زيادة ولا نقصان خرج به
الثابت بدلالة النص لانه ثابت بمعنى النظم لغة احترز
به عن الاقتضاء فانه لا يثبت لغة بل انما يدل عليه النص
لتوقفه عليه شرعا فثبوته بالشرع لا باللغة لكنه اي
ما ثبت بنظمه غير مقصود ولا سيق له النص اعلم ان القصد
يكون باعتبار المعنى والسوق باعتبار اللفظ ولا شك ان
احدهما كاف في التعريف الا انه جمع بينهما توضيحا لمزيد الكشف
خرج بهذين القيدين الاستدلال بعبارة النص وليس
بظاهر من كل وجه ليس هو من تمام التعريف بل ابتداء الكلام
يعني انه ظاهر من وجه دون وجه ثم ان كان الغموض فيه بحيث
يزول بادنى تامل يقال هذه اشارة ظاهرة وان كان يحتاج
الى زيادة فكر يقال هذه اشارة غامضة وانما سمي اشارة

مطلب الاستدلال باشارة النص

النص لانه لما لم يكن النص مسوقا له لم يكن ظاهرا من كل وجه
بل فيه خفاء ولا يدرك صريحا بل بالاشارة كما اذا قصد
بالنظر الى شيء يقابله فرآه ورأى مع ذلك غيره يمنة ويسرة
باطراف العين من غير قصد فما يقابله فهو المقصود بالنص
وما وقع عليه اطراف بصره فهو مرئي بطريق الاشارة تبعا
لا قصدا وهذا كقوله تعالى وعلى المولود له اي على الذي ولد له
وهو الاب رزقهن اي طعام الوالدات وكسوتهن اول
الآية والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين لمن
اراد ان يتم الرضاعة قيل المراد من الوالدات المطلقات
وهو الظاهر بدليل ما قبل الآية وما بعدها فانهما في ذكر
المطلقات والمراد ايجاب اصل الرزق والكسوة بطريق
الاجرة وقيل المراد منها المنكوحات بدليل ذكر الرزق
والكسوة دون الاجر حيث لا يستوجب المنكوحة الاجرة
على ولدها ويستوجب على الزوج والكسوة فالمراد ايجاب
فضل الطعام والكسوة التي يحتاج اليه في حالة الارضاع
لا اصل النفقة لان ذلك وجب بالنكاح سيق الكلام لاثبات
النفقة اي لايجاب اصل النفقة او فضلها على الاب
على التقديرين فهو الثابت بعبارة النص وفيه اي
في ذكر المولود له دون الوالدات اشارة الى ان النسب

الى الاباء لان اللام للاختصاص ولا يصير الولد مخصوصا من حيث
الملك بالاجماع فدل على اختصاص الاب بالنسبة اليه حتى لو
كان الاب قرشيا والام اجنبية يعد الولد قرشيا والى ان
للاب حق التملك في مال الولد فيتملكه عند الحاجة بغير عوض
والى ان الاب لا يشاركه في نفقة ولده احد كما لا يشاركه
احد في هذه النسبة وهما اي العبارة والاشارة
سواء في ايجاب الحكم اي في اثباته لان كلا منهما يفيد
الحكم بظاهره واشارته الا انه يجوز ان يقع بينهما تفاوت
في القطعية لان العبارة قطعية والاشارة قد يكون قطعية
وغير قطعية الا ان الاول اي العبارة ولم يقل الاولى
باعتبار القسم احق عند التعارض من الاشارة لان
الاول منظوم مسوق له والثاني غير مسوق له فيكون ارجح
لكونه مقصودا من الكلام مثال التعارض قوله عم في النساء
انهن ناقصات العقل والدين قيل ما نقصان دينهن
قال عم تقعد احديهن في قعر بيتها شطر عمرها اي نصفه
لا تصوم ولا تصلي سيق الكلام لنقصان دينهن وفيه
اشارة الى ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما كما ذهب اليه
الشافعي وهو معارض لما روى ابو امامة الباهلي رضي الله
عنه عن النبي عم انه قال الحيض ثلثة ايام واكثره

عشرة ايام وهو عبارة فترجح على الاشارة وللا
شارة عموم كما للعبارة يعني الثابت بالاشارة كا
الثابت بالعبارة من حيث انه ثابت بصيغة الكلام
فيكون عاماً قابلا للتخصيص ولهذا قلنا ان اشارة قوله
تعالى وعلى المولود له رزقهن خصص منها اباحة وطى الاب
جاريته وان كان اللام يستلزم ان يكون الولد و
امواله ملكاً للاب ومختصا به واما الثابت بدلالة
النص فما ثبت بمعنى النص لغة نصب على التمييز
من قوله بمعنى النص اى الحكم الذى ثبت بسبب معنى
لغوى المراد به المعنى الذى يعرفه كل سامع يعرف اللغة
من غير استنباط لا المعنى الذى يوجبه ظاهر النظم فانه
ذلك من قبيل العبارة والمعنى الاول الذى ادى اليه
الكلام كالايلام من الضرب فانه يفهم من الضرب لغة
لا شرعا فانه اذا قيل اضرب فلانا يفهم منه لغة
ايصال الالم الذى يفضى اليه الضرب لا صورة الضرب
وهو استعمال آلة التأديب فى محل صالح للايقاع عليه
حتى لا يسمى ذلك بدون الايلام ضربا حتى لو حلف لا يضرب
امرأته فضربها بعد الموت لا يحنث ولو مد شعرها او
خنقها حنث لوجود الايلام فان قلت اذا اريد من
الضرب

الضرب معناه الحقيقى ومعنى المعنى يكون جمعا بين الحقيقة
والمجاز او العمل بعموم المجاز والاول باطل والثاني يخرجه
من الدلالة لجعله من قبيل العبارة قلنا لا نسلم انه اريد
بالنظم معنى المعنى لغة بل فهم منه بطريق التبعية على
الغرض والمقصود فمن حيث ان الحكم ثبت بمعنى
النص ما سميناه عبارة النص ولا اشارته ومن حيث
ان المعنى فهم من النص لغة سميناه دلالة لا قياسا
خرج بقوله بمعنى النص العبارة والاشارة و
بقوله لغة الاقتضاء والمحذوف لان الاقتضاء
ثابت شرعا والمحذوف ثابت عقلا لا اجتهادا
تأكيد بقوله لغة كالنهى عن التأفيف وهو تلفظ كلمة
اف والمستفاد من هذا المعنى اللغوى هو الاستخفاف
الاذى يوقف به اى بذلك النهى وهذه جملة حالية
من النهى على حرمة الضرب بدون الاجتهاد لان المقصود
من الضرب لا بطريق الوضع هو الايلام ولهذا لو حلف
لا يضرب فلانا فضربه بعد موته لا يحنث ولو خنقه
او مد شعره حنث لحصول الايلام قال بعض
الشارحين لو قال المص في التمثيل كحرمة الضرب الثابتة
بمعنى النهى عن التأفيف المعلوم منه لغة دون اجتهاد لكان

اول ليكون مثالا باذكره وهو الثابت بدلالة النص
ويمكن ان يقال ما قاله يؤدي المعنى المقصود مع الاختصار
فكان اولى في قوله لا اجتهادا ورد لما قاله بعض الاصوليين
ان الدلالة النص قياس جلي لوجود اركان القياس وهو
الاصل كالتافيف والفرع كالضرب والعلة الجامعة
كالاذى وانما يسمى قياسا جليا لظهور المعنى الجامع لان
اهلية الاجتهاد للقياس شرط في القياس وليس بشرط
في دلالة النص اذ كل من عرف اللغة عرف حرمة الضرب
من حرمة التافيف وهذا النوع كان ثابتا قبل شرع
القياس ولهذا اتفق العلماء على صحة الاحتجاج به من نفاة
القياس كذا قالوا ولقائل ان يقول الثابت بدلالة
النص كثيرا ما يكون مبنيا على علة في معنى النظم لا يفهم
كثير من الماهرين في اللغة ان الحكم في المنطوق لاجلها
كوجوب الكفارة في الاكل والشرب في الصوم والحد
في اللواطة وغير ذلك مما لا يحصى تعدادا فيهم كل واحد
ممن يعرف اللغة ان الحكم لاجلها مما لا صحة له بل المعنى
الموجب يفهم رأيا وهو من قبيل القياس الا ان القياس
لما لم يكن مثبتا للحد والقصاص ادعوا فيه دلالة و
يمكن ان يجاب عنه بانا سلمنا ان وجوب الكفارة
عليها

علة للرد في قولنا لا لما قاله بعض الاصوليين

١٥٢

عليها لا يعرفه كل احد ابتداء ولكن اذا سمع حديث الاعرابي
الواقع وفي الجماع في الصوم يعرف من اول الامر ان وجوب
الكفارة لاجل الافساد وهذا المعنى موجود في الاكل في
الصوم والثابت به كالثابت بالاشارة من حيث ان
كلا منهما يوجب الحكم قطعا الا عند التعارض فان الاشارة
تقدم على الدلالة لان في الاشارة وجد النظم والمعنى اللغوي
وفي الدلالة لم يوجد الا المعنى اللغوي فتقابل المعنيان
وبقي النظم في الاشارة سالما عن المعارضة فرجحت
مثال تعارضهما ما قال الشافعي رحمه الله تجب الكفارة في القتل
عمدا لانها لما وجبت في القتل خطأ مع قيام العذر
فلان تجب في العمد كان اولى لكن هذه الدلالة
عارضها اشارة قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه
جهنم فكانه يشير الى عدم الكفارة في العمد لان الجزاء اسم
للكامل التام على ما سبق فلو اوجبنا الكفارة لكان جهنم
بعض الجزاء لا كله فرجحنا الاشارة لان المراد جزاء
الآخرة والا لكان فيها اشارة الى نفي القصاص فان
القصاص جزاء المحل من وجه والجزاء المقصود الى الفاعل
هو جزاء فعله من كل وجه ولو سلم فالقصاص وجب
بعبارة النص الوارد فيه مختصا اي لان الثابت
ولهذا

لا فانه
قلنا

بالدلالة كالثابت بالاشارة في كونه قطعيا مضافا الى
النص وهذا صح اثبات الحدود والكفارات بدلالة
النصوص دون القياس لان الثابت بالقياس ثابت بالرأي
وفيه شبهة والحدود تندرئ بالشبهات والثابت
بالدلالة ثابت لغة ولا شبهة فيه اراد به القياس
الذي تدرك علته بالرأي لان الحدود والكفارات
شرعت اجزية على جنايات ماحية للسيئات لا مدخل للرأي
في معرفة مقادير الاجرام ومعرفة ما يحصل به ازالة
الاثام فلا يمكن اثباتها بالقياس الذي مبناه على الرأي
واما اذا كانت العلة منصوصا يكون ذلك القياس
بمنزلة النص وهذا الفرق المذكور مذهب الفحول
الثلاثة القاضي ابو زيد الدبوسي وشمس الائمة السرخسي
وفخر الاسلام علي البزدوي وقال بعض اصحابنا والشافعي
دلالة النص والقياس سواء وقال صاحب الكشف
سمعت عن فخر الدين المايمرغي وهو اعلى من ان يتكلم
من غير تحقيق ان عندهم يثبت بمثل هذا القياس
الحدود والكفارات ح لا يظهر فائدة الخلاف
ويكون الخلاف لفظيا مثال اثبات الحد بالدلالة
ايجاب الرجم على غير ماعز ممن زنى في حالة الاحصان

اسم رجل

فانه

١٥٢

انما رجم لانه زنى وهو محصن لا لانه ماعز فيثبت في حق غيره ح

فانه روي ان ماعزا قد زنى وهو محصن فرجم ومعلوم
انه بالدلالة فيه نظر لان الحكم في غير ماعز ثابت بدلالة
نص اخر وهو ما روى البخاري في صحيحه عن عمر رضي الله عنه (اسم رجل)
انه صلى الله عليه وسلم قال الا وان الرجم حق على من
زنى وقد احصن فلا يحتاج الى هذا التكلف ومثال اثبات
الكفارة الايجاب على من جامع في شهر رمضان عمدا بدلالة (نهارا)
نص الاعرابي المواقع على امرأته وهو صائم فاوجب
النبي صلى الله عليه وسلم الكفارة عليه وذلك لم يكن
لكونه اعرابيا بل لجناية على صومه الحديث معروف
فيجب على غيره اذا افسد صومه بالاكل والشرب للمشاركة
في العلة وهي الافساد فان قلت لا نم ان الكفارة
تعلقت بالافساد لانه حاصل في الافطار بالحصاة
ولا كفارة فيه قلت انما تعلقت بالافساد على وجه
الكمال ولا كمال في الافساد بالحصاة لانه غير غذاء
وقال الشافعي رضي الله عنه لا كفارة في الاكل والشرب
لانها شرعت في الوقاع بخلاف القياس لان الرجل
الواقع (جاء) لرسول الله صلى الله عليه وسلم تائبا والتوبة
رافعة للذنب ومع هذا اوجب النبي صلى الله عليه
الكفارة غير معقول المعنى فلا يقاس عليه غيره قلنا

وبهذا

لانم انه غير معقول المعنى لان الشارع منع على لمن قتل مورثه ... الجناية الاعتاق نفي ولم تمكن التوبة وجدها ولئن سلم
انه غير معقول المعنى ولكن لاتثبتها بالقياس بل بالدلالة
وبينهما فرق والثابت به اى بقسم دلالة النص لا
يحتمل التخصيص لانه لاعموم له لان العموم من اوصاف اللفظ
كما مر ولا لفظ في الدلالة لان الثابت بدلالة النص ثابت
بمعنى النص اللغوي ولان معنى النص اذا ثبت علة لم يحتمل
ان يكون غير علة وفي التخصيص ذلك بيانه ان الموجب لحرمة
التافيف في موضع النص هو الاذى والشرع جعله
علة الحرمة ومتى وجد هذا الوصف ولاحكم له لم يكن
علة الحرمة فكانه قال هو علة وغير علة وهذا تناقض
واما الثابت باقتضاء النص اى بمقتضاه اعلم ان النص
اذا كان بحيث لايصح معناه الا بشرط فلا شك انه
يقتضيه فهناك امور ثلثة المقتضي وهو النص
والمقتضى وهو ذلك الشرط والاقتضاء وهو نسبة
بينهما وحكم المقتضى وهو المراد من الثابت هنا فما
لم يعمل اى حكم لم يعمل النص في اثباته الا بشرط
تقدم عليه اى على النص فان ذلك اى الشرط
هذا تعليل لثبوت الحكم بالنص او تعليل اشتراط

تقدمه

تقدمه عليه اى باقتضاء النص لصحة ما يتناوله اى لصحة
معنى يتناوله النص فصار بهذا اى الثابت مضافا
الى النص بواسطة النص المقتضي بالفتح بمعنى المفعول
اذا الحكم ثابت بالمقتضى والمقتضى ثابت بالنص والثابت
بالنص ثابت بذلك النص فان قلت لم حملت الثابت
على الحكم لا على المقتضى كما حمل عليه بعض الشارحين
وصحح قوله بشرط تقدم على الاضافة والتنوين في
تقدم عوض عن المضاف اليه اى الشرط تقدمه والضمير
عائد الى ما جعل ذلك وهذا اشارة الى الثابت وقوله
المقتضى بالفتح بمعنى الاقتضاء واللام فيه بدل عن
الاضافة والفاء في فان ذلك اشارة الى تعليل تسمية
بهذا الاسم او الى تعليل اشتراط تقدمه عليه والفاء في
فصار لبيان كونه نتيجة للجملة الاولى ويكون تقدير
الكلام واما المقتضا فانه الذي على النص قلت
لان المقسم الى الاقسام الاربع الحكم فلو كان
الثابت باقتضاء النص هو المقتضا لم يكن
من اقسام الحكم ولانه لو حملناه على تعريف الحكم
يحصل منه تعريف المقتضى وهو شرط تقدم النص
بخلاف العكس فما ذكرناه هو اقيد واعلام

باثبات

اى علامة المقتضى ان يصح به اى بالمقتضى المذكور
يغني يصير مفيدا او موجبا للحكم ولا يلغى عند ظهوره
اى ظهور المقتضى يعنى لا تتغير ظاهر الكلام على حاله
واعرابه عند التصريح به بل يبقى كما كان قبله بخلاف
المحذوف فانه اذا قدر مذكورا انقطع عنه ما اضيف
الى المذكور وانتقل الى المقدر كما فى قوله تعالى
واسئل القرية فان السوآل مضاف الى القرية فاذا
صرح بالاهل كان السوآل واقعا عليه وتغير اعراب
القرية من النصب الى الجر هذا مذهب المتأخرين لما
راوا فى بعض افراد هذا النوع عموما جعلوا مثل قوله
طلقي نفسك مما يقبل العموم من باب المحذوف
جعلوا ح
وفرقوا بينهما بذكر علامة لكن هذا الفرق غير صحيح
لان الكلام قد يتغير بعد اظهار المقتضى وتتغير بعد
اظهار المحذوف اما الاول فكقولك اعتق عبدك
عنى بالف فان البيع اذا قدر مذكورا يصير اعتق عبدك
عنى وهو تغيير واما الثانى فكقوله تعالى فقلنا اضرب
بعصاك الحجر فانفجرت معناه اى فضرب فانشق الحجر
فانفجرت والمخصوص معتبر على حاله بعد تصريح
المحذوف فلم يتغير وفرق بعض بان المقتضى شرع

كثبوت

١٥٥

كثبوت المصدر الذى هو التطليق فى قوله انت طالق
فانه يقتضى تطليقا ضرورة ليصح وصفها بالطلاق
والمحذوف لغوى كثبوت المصدر فى قوله طلقي نفسك
وهذا الفرق ضعيف لان المصدر فى قوله طلقي نفسك غير
مقدر ولا محذوف بل معناه افعلى فعل التطليق و
الكلامان مبنيان على معنى واحد الا ان احدهما او
فصار المصدر مذكورا فيه لغة فصح نية التعميم ولهذا
صحت نية الثلاث فيه وفرق بعض بان المقتضى و
المقتضى مراد ان للمتكلم فى باب الاقتضاء كما فى
قوله اعتق عبدك عنى بالف والاعتاق والتمليك
مرادان للامر وفى باب الحذف فالمراد هو
المحذوف لا المذكور كما فى اسئل القرية وهذا الفرق
ايضا غير صحيح لان المحذوف قد يكون مرادا مع المذكور
كما فى قوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر والمتقدمون
لم يفرقوا بينهما فقالوا فى تعريف المقتضى هو جعل
غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق وانه شامل
للمحذوف ومثال المقتضى هو الامر بالتحرير للتكفير
كقوله اعتق عبدك عنى بالف مقتض ضرب مبتدأ محذوف
اى هو مقتض للملك ولم يذكره اى وانا لم نذكره

الملك ح

في الامر بالتحرير فان الاعتاق بالالف لا يصح الا بالبيع و
البيع مقتضى وهو الملك حكم المقتضي فيثبت البيع
مقتضيا على الاعتاق لانه بمنزلة الشرط لصحته
ولما كان شرطا كان تبعا للعتق اذ الشروط اتباع
فيثبت البيع بشروط المقتضي لا بشروط نفسه اظهارا
للتبعية كالعبد يصير مقيما بنية الاقامة من المولى حتى
سقط القبول الذي هو ركن البيع ولا يثبت فيه
خيار الرؤية والعيب ولا يشترط كونه مشروطا
التسليم حتى صح الامر باعتاق الابق ويعتبر في الامر
اهلية الاعتاق ولهذا قال ابو يوسف رحمه الله فيمن
قال لغيره اعتق عبدك عني بغير شيء فاعتقه ان
العتق يقع عن الامر ويثبت الهبة اقتضاء فاستغنت
الهبة عن القبض كما استغنى البيع عن القبول ولابي حنيفة
ومحمد رضي الله عنهما الفرق بين القبض والقبول حيث
سقط احدهما دون الاخر لان المقتضي قول غير مذكور
حقيقة جعل كالمذكور شرعا والقبول ايضا قول
اعتبر شرعا فيكون من جنسه فيجوز ان يسقط اعتباره
بطريق الاقتضاء لان المقتضي قول والقبض ليس
من جنسه والقول دون الفعل فلا يجوز ان يبطل
لاجله

المقتضي
الفعل

بالاقتضاء ح

وما يثبت [illegible] صح

[illegible] لم يثبت البيع بهذا الكلام لانه ليس [illegible] صح

[illegible] ان يسقط [illegible] القبض فيفسد صح

لاجله ما هو اقوى منه فان قلت يشكل بهذا بما اذا امر الغيره
اطعم عني كفارة يميني فاطعم المامور حيث جاز ويثبت
الملك للامر بالهبة وان لم يقبض قلت الفقير يقبضها
عن الطعام فيمكن ان يجعل قابضا للامر ثم لنفسه بخلاف
العتاق فانه اتلاف للمالية ولا يتصور القبض في الثاني
ومن شرط الاقتضاء ان لا يصرح بالثابت به بل بذكر
المقتضي فحسب لانه لو صرح به بان قال المامور بعته منك
بالف واعتقته لم يجز عن الامر بل كان مبتديا ووقع
العتق عن نفسه ومعنى قوله اعتق عبدك بمعنى العبد
الذي كان مملوكا لك ثم صار ملكي بالف عني والثابت
به اي باقتضاء النص كالثابت بدلالة النص في كونه
مضافا الى النص مقدما على القياس الا عند التعارض
فيكون الثابت بالدلالة اولى لانه ثابت بالمعنى اللغوي
بلا ضرورة والثابت بالمقتضي ضروري ثبت لتصحيح
الكلام شرعا للحاجة الى اثبات الحكم وهو غير ثابت
فيما وراء الضرورة فيكون الاول اقوى وما وجد
لتعارض المقتضي والدلالة مثالا ولا حاجة اليه
لان ايراد المثال للمبالغة في الايضاح كذا قال
صاحب التحقيق وقد اورد بعض الشارحين

لتعارضهما مثلا فقال اذا باع عبدا من زيد بالف درهم
وقبضه ولم ينقد الثمن ثم قال البايع للمشتري اعتق
عبدك عني بالف درهم فاعتقه لا يجوز البيع لان
دلالة النص الذي ورد في حق زيد بن ارقم تبعا
شرا ما باعه باقل مما باع قبل نقد الثمن يوجب
ان لا يجوز بيعه من غير زيد والاقتضا يدل على الجواز
فترجح الدلالة على الاقتضا لكن لقايل ان يقول لا نم
المعارضة اذ من شرطها تساوي الحجتين ولا تساوي
بينهما لان المقتضى يكون مع المقتضي كلام الامر و
الدلالة ثابتة بالاثر فاني يتعارضان ولان عدم
الجواز فيما ذكر من الصورة ليس لترجيح الدلالة على
المقتضى فانها لو صرحا بالبيع بان قال المشتري بعت
هذا العبد منك بالف درهم وقال البايع قبلت لم يجز
البيع ايضا لان موجب ذلك عدم الجواز من غير
معارضة نص فلا يكون نظير معارضتهما ولا عموم
له اي للمقتضى عندنا لان العموم من اوصاف اللفظ
والمقتضى ليس بملفوظ فلا يثبت فيه العموم و
لان الثابت بالضرورة يتقدر بقدرها فلا حاجة
الى اثبات صفة العموم فان قوله اكلت يدل على

المصدر

١٥٧

المصدر والاكل لا يكون بدون المأكول فيثبت المأكول
ضرورة فيتقدر بقدرها فان قيل المقتضى يجوز ان يكون
عاما كما في قوله اعتق عبدك عني بكذا واجيب بان هذا
ليس من عموم المقتضى لان المقتضى فيه هو البيع المضاف
الى العبد والبيع واحد ثابت بقدر ما يصح اعتاقهم
وغير ثابت بالنسبة الى الاحكام من خيار الرؤية و
العيب واشتراط القبول كاباحة اكل الميتة
للمضطر فانه يباح له مقدار ما يندفع به الهلاك وقال
الشافعي رحمه المقتضى يقبل العموم لانه بمنزلة النص فيجوز
فيه العموم كما في النص قلنا لا نم انه بمنزلة النص من كل
وجه وانما كان بمنزلته في تقدمه على القياس ولا يلزم
من هذا ان يكون في قبول العموم مثل النص حتى اذا قال ان اكلت
فعبدي حر ونوى طعاما دون طعام لا يصدق قضاء لان قوله
ان اكلت طعاما حيث يصح نية التخصيص فيه لان النكرة
والمذكور فيه فعمت فان قلت المصدر في ذكر الفعل مذكور لغة
وهو نكرة في موضع النفي فيصير عاما قلت المصدر الثابت
لغة هو الدال على الماهية لا على الافراد والعموم للافراد
دون الماهية بخلاف قوله لا اكل اكلا فان اكلا نكرة
في موضع النفي فتعم فيجوز تخصيصها بالنية اعلم ان ايراد

مسئلة الاكل من قبيل المقتضى هو الذي يثبت لتصحيح
الكلام شرعا او عقلا لكن يتعذر الفرق بينه وبين المحذوف
لان المقدر في المحذوف ثابت عقلا كما في قوله تعالى واسئل القرية
وكذا اذا قال انت طالق او طلقتك ونوى الثلاث لا يصح
هذا عطف على قوله حتى اذا قال وقال الشافعي يقع ما نوى
من الثلاث او الثنتين لان طالقا يدل على طلاق فيعمل
نيته كما لو صرح به ولو لم تحتمل العموم لما صح ايجاب
الثلاث ونحن نقول نعم ان طالقا يدل على المصدر الا
ان دلالته على مصدر قايم بالموصوف ليصح بناء الوصف عليه
المرأة بالطالقية فيدل على طلاق قايم بالزوجة وهو
بمعنى التطليق واما التطليق اسم شرعي يثبت ضرورة
اذ اتصاف المرأة بالطلاق يتوقف شرعا على تطليق
الزوج اياها فيكون ثابتا بطريق الاقتضاء فيقدر
بقدر الضرورة فان قلت هذا انما يصح في انت
طالق دون طلقتك فانه صريح في الدلالة على ثبوت
التطليق من قبل الزوج قلنا دلالته بحسب اللغة
انما هي على مصدر حادث في الحال فكان ينبغي ان يكون
لغوا لعدم تحقق الطلاق في الزمان الماضي الا ان الشرع
اثبت لتصحيح هذا الكلام مصدرا اي طلاقا من قبل المتكلم

بها لا على طلاق قائم صح

ماض لا على مصدر صح

في الحال

١٥٨

في الحال فصارت دلالته على هذا المصدر اقتضاء لا لغة
بخلاف قوله طلقي نفسك وانت باين حيث يصح نية
الثلاث فيهما اتفاقا على اختلاف التخريج اما عند الشافعي
رضي الله عنه فلكونه قايلا بعموم المقتضى واما عندنا
فلان طلقي مختصر من افعلي فعل التطليق فيكون الطلاق
ثابتا باللغة لا اقتضاء فيكون بمنزلة الملفوظ فيصح
حمله على الاقل وهو الواحد حقيقة وعلى الكل وهو
الثلاث مجازا لانه اعتباري وان لم يكن عاما على
ما يعرف من ان المصدر الثابت في ضمن الفعل ليس بعام
فان قلت لم لم تجز نية الثلاث في المقتضى بهذا
الاعتبار لا باعتبار العموم قلنا لانه مجاز والمجاز
صفة اللفظ والمقتضى ليس بلفظ واما في قوله انت
باين فصحت نية الثلاث لان البينونة على نوعين
خفيفة وغليظة فاذا نوى الثلاث نوى احد محتمليه
لفظه فصحت فصل التنصيص على الشيء
باسمه العلم والمراد ما يدل على الذات لا على الصفة
سواء كان اسم جنس او اسم علم يدل على الخصوص
عند البعض وهو ابن فورك والاشعرية وبعض
الحنابلة لانه لو لم يوجب ذلك لم يظهر لتخصيصه فايدة

مطلب التنصيص

فيكون الحكم عما عداه منفيا يقال له مفهوم المخالفة وهو
ان يكون حكم المسكوت عنه مخالفا عند المنطوق و
له شرائط عند القائلين به و منها انه لا يظهر اولوية المسكوت
عنه او مساواته لم يثبت الحكم في المسكوت عنه بدلالة
نص و ان لا يرد في المنطوق مخرج العادة نحو قوله تعالى وربائبكم
اللاتي في حجوركم فان العادة يكون الربائب في حجورهم
فح لا يدل على نفي الحكم عما عداه و ان لا يكون للكشف والمدح والذم
ونحو ذلك و ان لا يكون المنطوق لسؤال او حادثة كما اذا سئل
عن وجوب الزكاة في الابل السائمة فقال نبي عليه السلام
في الابل السائمة زكوة فوصفها بالسوم لا يدل على عدم
وجوب الزكاة عند عدم السوم كقوله عم الماء من الماء
فهم الانصار عدم وجوب الاغتسال لعدم الماء منع
الاكسال الذي مع الرجل امرأته ولا ينزل المني وهم
كانوا اهل اللسان فلو لم يدل على الخصوص لما فهموا ذلك
وعندنا لا يدل عليه ولا يلزم في قوله محمد رسول الله
لانه يلزم منه ان غير محمد ليس برسول الله وللقائل ان يقول
رسالة محمد صلى الله عليه وسلم مستلزمة لصدقه وصدقه
مستلزم لصحة نبوتهم لانه اخبرها فيكون الملازمة
المذكورة ممنوعة سواء كان مقرونا بالعدد نحو قوله

صلى الله

في الحكم صح

ولا يخرج المنطوق صح

من المنطوق فالحكم الثابت للمنطوق ولا ثبت للمنطوق في الحكم حتى لو ظهر اولوية المسكوت عنه صح صح

الاغتسال صح

الكفر صح

بمفهوم صح

صلى الله عليه وسلم خمس من الفواسق يقتلن في الحل والحرم
فانه لا يدل على نفي الحكم عما عداه او لم يكن وفيه رد لقول
ابا عبد الله الثلجي من اصحابنا فانه قال اذا كان المخصوص
مقرونا بالعدد يدل على الحصرية لان اثبات الحكم في
غير المنصوص انما يثبت بعلة النص لا بالنص فلا يوجب
ذلك ابطالا للعدد المنصوص وعلى هذا الاكثر المشايخ
العتاق والعفو في القصاص والتحول على قوله صلى الله عليه وسلم النذر صح
ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق
واليمين لان العتاق والعفو نظير الطلاق لكونهما من الاسقاطات
والنذر كاليمين فان قلت استدل اهل السنة على رؤية
الله تعالى بقوله كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون اذا الكفار
خصوا بالحجب فلا يكون المؤمنين محجوبين وهذا عمل بمفهوم
اللقب قلت التخصيص بالشيء لا يدل على نفي ما عداه
عندنا وحيث ولانا ول لامر خارج لا من قبل التخصيص
والسند لانهم ذكروا في هذه الاية من حيث كونهم محجوبين عقوبة
لهم فيكون اهل الجنة بخلافه والا لا يكون الحجب
في الكفار عقوبة لاستواء الفريقين في الحجب كذا قاله
العلامة النسفي ويمكن ان يقال قول العلماء التخصيص
في الرواية يوجب نفي الحكم كما قال صاحب الهداية

في اثبات الحكم في غير المنصوص ابطالا للعدد المنصوص وذا لا يجوز والجواب ان الحكم في غير المنصوص انما يثبت بعلة النص لا بالنص صح صح

قوله في الكتاب جاز الوضوء من الجانب الآخر اشارة
الى انه يتنجس موضع الوقوع في هذا القبيل حيث
يعلم انه لو لم يكن للنفي لما كان للتخصيص اذا الكلام فيما اذا
لم يدرك فائدة اخرى بخلاف كلام الرسول صلى الله عليه
فانه اوتي جوامع الكلم فلعله قصد فائدة لم يدركها
لان النص لم يتناوله اي ما وراء المنصوص فكيف يوجب
نفيا او اثباتا اي لا يمكن ان يثبت فيه الحكم بالنفي ولا بالاثبات
واما الجواب عن قولهم لو لم يوجب ذلك لم يظهر للتخصيص فائدة
فنقول ان يتأمل المجتهد في علة النص فيثبت الحكم في غيره
لينال درجة الاجتهاد والاستنباط ثم ان الانحصار
بحرف الاستغراق هذا جواب عن كلام الخصم بنفي استدلالهم
عن انحصار الحكم على الماء بلام المعرفة المستغرقة للجنس
عند عدم المعهود لا بدلالة التنصيص وقد ورد في
بعض الروايات انما الماء من الماء فان ذلك يوجب الحصر
اتفاقا وعندنا هو كذلك اي بهذا الكلام موجب للاستغراق
والانحصار على معنى جميع الاغتسالات من المني فيما يتعلق
بنوع الماء اي في الغسل الذي يتعلق بالمني وقضاء الشهوة
اذ لا يمكن القول بانحصار وجوب الغسل في وجود
الماء لاجماع المسلمين على وجوب الغسل على الحائض

فائدة صح

والنقا

والنقاء فعلى هذا ينبغي ان لا يجب الاغتسال بالاكسال
غير ان الماء يثبت مرة عيانا وطورا يثبت مرة اخرى
دلالة يعني في صورة الاكسال الماء موجود تقديرا
لان التقاء الختانين لما كان سببا لنزول الماء كان
دليلا عليه فاقيم مقامه والحكم اذا اضيف الى مسمى بوصف
خاص اي الموصوف بوصف خاص ببعض افراده بان
يكون في نفسه عاما فقيد بوصف مخصوص ببعض الافراد
او علق بشرط خاص كان دليلا على نفيه اي نفي الحكم عند
عدم الوصف او الشرط عند الشافعي رحمه الله فانه جعل
عدم الحكم مضافا الى عدم الشرط وعندنا عدمه هو العدم
الاصلي الذي قبل التعليق حتى لو لم يجوز هذا تفريع لقوله
ان الشافعي رحمه الله نكاح الامة الكتابية عند طول الحرة
ونكاح الامة الكتابية لفوات الشرط والوصف
المذكورين في النص وهو قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا
ان ينكح المحصنات المؤمنات فمن ما ملكت ايمانكم من فتياتكم
المؤمنات يعني من لم يملك زيادة في المال يملك بها نكاح
الحرة فلينكح مملوكة من الاماء المؤمنات فانه تعالى علق
جواز نكاح الامة المؤمنة بعدم طول الحرة وقيد الفتيات
بالمؤمنات اوجب عدم جواز نكاح الامة المؤمنة عند

بوصف خاص

التعليق صح

المؤمنة صح

عند عدم الشرط والوصف ... نكاح الامة المؤمنة صح

وجود طول الحرة وعدم نكاح الامة الكتابية لفوات
الوصف وحاصله اي حاصل ما قاله الشافعي رحمه الله الحق الوصف
بالشرط في كونه موجبا لعدم الحكم عند عدمه لان الحكم
يتوقف على الوصف كما يتوقف على الشرط مثلا قوله
انت طالق علة لوقوع الطلاق في الحال لولا قوله
ان دخلت الدار فلما تعلق الحكم بالدخول كان شرطا
وكذا قوله انت طالق ان دخلت الدار راكبة فثبت
الحكم عند الدخول لولا قوله راكبة فظهر اثر المنع للوصف
كما ظهر للشرط واعتبر الشافعي التعليق بالشرط عاملا
في منع الحكم دون السبب فان قوله ان دخلت الدار
لا يؤثر في قوله انت طالق ولا يجعله معدوما بعد ما
صار موجودا وانما يؤثر في حكمه على معنى انه لولا التعليق
لثبت حكمه في الحال كما ان شرط الخيار اثر في حكم البيع
وهو الملك دون انعقاد السبب فاعتبره بالتعليق الحسي
كما ان تعليق القنديل لا يؤثر في نقله الذي هو السقوط بالاعدام
وانما يؤثر في حكمه وهو السقوط فمن ابطل تعليق الطلاق
والعتاق بالملك هذا نتيجة ما قاله رحمه الله في ان التعليق
عامل في منع الحكم دون السبب فلهذا لو قال لاجنبية
ان تزوجتك فانت طالق او قال لعبد الغير ان اشتريتك
فانت



فانت حر لا يقع الطلاق والعتاق عند التزوج والشراء
لان قوله انت طالق سبب وحكمه متأخر ولا بد للسببية
من الملك في المحل واذا لم يوجد لغى كما اذا قال لاجنبية ان دخلت
الدار فانت طالق وجوز اي الشافعي هذا معطوف على قوله
ابطل التكفير بالمال في كفارة اليمين بان اعتق رقبة
او اطعم عشرة مساكين او كساهم قبل الحنث لان اليمين
سبب الكفارة ولهذا يقال كفارة اليمين فيكون نفس
وجوب الكفارة ثابتا قبل الحنث لوجود سببه فقيد
التكفير بالمال لان التكفير بالصوم قبل الحنث لا يجوز
عنده لان وجوب ادائه لا يتأخر عن نفس الوجوب فاذا تأخر
وجوب الاداء الى زمان وجوب الشرط علم ان الوجوب
منتف فلا يجوز الاداء قبل الوجوب ولا ينتفي
وجوب ادائه كالثمن المؤجل ولهذا يجوز تعجيل الصوم
قبل الشهر وتعجيل الزكاة قبل الحول فان قلت هذا
ليس من التعليق بالشرط في شيء قلنا اشار بهذا الى انه
جائز في السبب والشرط مطلقا سواء وجد فيه صورة
التعليق واداة الشرط اولا والجواب عن قياسه
على خيار الشرط ان الشرط لم يدخل هناك على السبب
بل دخل على الحكم لان البيع لكونه من الاثبات لا يحتمل



التعليق بالخطر لان تعليق التمليك بالخطر قمار لانه
لا يدري ايكون ام لا والقياس ان لا يجوز تعليق الشرط
لكن جوزه الشرع بخلاف القياس نظرا لمن لا خبرة له
في المعاملات فجعلنا الشرط داخلا في الحكم دون السبب
تقليلا للخطر لانه لو دخل على السبب لتعلق السبب
والحكم جميعا بخلاف الطلاق والعتاق فانهما من قبيل الا
سقاطات فجعلنا التعليق فجعلنا الشرط داخلا على
السبب ليكون التعليق كاملا وفي قيامه على تعليق
التقدير ان التعليق لا يصح في الموجود وانما يتعلق شيء
معدوم بتصور وجوده لان تعليق الشيء بالشيء يكون
لابتداء وجوده بل يكون نقلا في مكان الامكان و فرقه بين
في المالي والبدني باطل فان الاداء جائز في البدني
والمالي جميعا وان تاخر وجوب الاداء كالمسافر اذا صام
في شهر رمضان وفي حقوق العباد الواجب للعبد
مال لا فعل ولهذا لو ظفر بجنس حقه فاستوفى تم
الاستيفاء وان لم يوجد الاداء فاما حقوق الله فواجبة
بطريق العبادة ونفس المال ليس بعبادة وانما
العبادة اسم لفعل يباشره العبد بخلاف هوى النفس
لابتغاء مرضات الله وفي هذا المالي والبدني سواء كذا

قاله

(هامش: عند وجود الشرط و باعتبار التقدير موجود فلا يكون التعليق لابتداء وجوده ح — عليه ح — ظفر ح)

قال شمس الائمة وعندنا التعليق لا ينعقد سببا لان
الايجاب وهو قوله انت طالق لا يوجد الا بركنه وهو
ان يكون صادرا من اهله ولا يثبت الا في محله وهو الملك
وههنا اي في تعليق الطلاق والعتاق بالملك الشرط
حال بينه وبين المحل لان الشرط يعرف من المتكلم
يؤثر فيما فيه اختيار للمتكلم وهو التطليق دون و
قوع الطلاق لانه جرى بعد التطليق مانعا من وصول
التطليق الى المحل فبقي التطليق غير مضاف الى المحل
وبدون الاتصال بالمحل لا ينعقد سببا فان قلت
لما لم يتصل الى المحل كان ينبغي ان يلغو قوله ان تزوجتك
فانت طالق كما اذا قال لاجنبية انت طالق قلت
لما كان الشرط مرجو الوجود جعل كلاما صحيحا صالحا
لان يكون سببا حتى لو علق بالشرط لا يرجى الوقوف
على وجوده لغا مثل انت طالق ان شاء الله ولقائل ان يعود
بتعليق الطلاق والعتاق بالملك لما روي عن عبد الله
بن عمرو بن العاص انه خطب امراة فابوا ان يزوجوا
الا بزيادة صداق فقال ان تزوجتها فهي طالق ثلاثا
فبلغ رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لا طلاق
قبل النكاح فان الحديث مفسر لا يحتمل التاويل

(هامش: بجعل الشرط ح — ان شاء الله ح)

نسخه صح

فلابد ان يتبين حكمه او عدم صحته اعلم ان الشافعي
قد خالفنا في اربع مواضع في ان الوصف عنده
كالشرط وعندنا لا وفي ان عدم الحكم مبني على العدم
الاصلي لا اثر الشرط فيه عندنا وعنده عدم الشرط
موجب لعدم الحكم وثمرة الخلاف تظهر في ان هذا
العدم لا يكون حكما شرعيا ولا يجوز تعديته بالقياس
عندنا ويجوز عنده وفي ان السبب ينعقد سببا
عند الشرط عندنا وفي هذا قبل المعلق بالشرط
كالمنجز عند وجوده وعنده ينعقد في الحال فان قلت
اذا علق العاقل طلاق امرأته بالدخول ثم جن فقد
دخلت الدار تطلق ولم يجز في هذه الحالة لا
يقع قلت انما يصح تنجيزه لعدم اعتبار كلامه و
ما قلناه انه تنجيز بكونه في كلام صحيح فيراعى و
جود المحل عند وجود الشرط والمطلق وهو ما لم
يكن موصوفا بصفة على حدة كرقبة يحمل على المقيد
وان كانا في حادثتين او في حادثة واحدة كما حمل
قوله صلى الله عليه وسلم في خمس من الابل زكاة على قوله
صلى الله عليه وسلم في خمس من الابل السائمة زكوة
عندنا ان في كلا المطلق ساكت كالمجمل والمقيد ناطق

كالمفسر

الشرط عندنا في منع السبب وعنده في منع الحكم وفي ان عدم الحكم صح

ثم عدم صح

لو تنجيز صح

الشرع صح

مؤمنة صح

مطلب المطلق والمقيد

كالمفسر فكان المقيد اولى واعلم انهما ان اتحدا في
السبب والشرط او تغايرا في الحكم وح اما ان يتحد
الحكم والحادثة او يتعدد او يتحد الحكم ويتعدد
الحادثة او بالعكس فهذه خمسة اقسام قسم منها
يجب الحمل بالاتفاق وهو ما اذا كانا في حكم واحد
في حادثة وقسم لا يجب الحمل فيه بالاتفاق وهو ما
اذا كانا متعددين او حادثة في واما الباقية فمختلف فيها ففي القسم
الاول وهو ورودهما في غير الحكم ذهب بعض اصحابنا
الى وجوب الحمل وذهب اكثر اصحابنا الى امتناعه
وهو اختيار المص وفي القسم الاخير وهو ما يتعدد الحكم
دون الحادثة ذهب بعض اصحاب الشافعي رحمه الله
الى الحمل فيه ايضا وفي عكسه اتفقت الحنفية على
امتناع الحمل والشافعية على وجوبه فان قلت على
ما ذكرت من المذاهب يلزم ان يكون في كلام المصنف
تسامحا لانه قال وان كانا في حادثتين وهو ليس على
اطلاقه على ما ذكرت بل اذا لم يكن الحكم متعددا قلت
تمثيله بقوله مثل كفارة القتل فانها مقيدة بالايمان
لقوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة وسائر الكفارات
ككفارة الظهار واليمين فان الرقبة فيها غير مقيدة

الثلثة صح

على وجوده نسخه

تسامح صح

[illegible] يان قد يشير الى اتحاد الحكم لا [illegible]
بهذا تعليل في حال الحمل في الحادثتين بالقياس [illegible]
وصف يجري مجرى الشرط فوجب النفي عند عدم الوصف
اي نفي الحكم عند عدم الوصف في المنصوص اي في كفارة القتل
لما تم في اصله وفي نظيره من الكفارات لانها جنس واحد
من حيث ان الكل تحرير في تكفير مشروع للستر والزجر
كما جعل تقييد الايدي بالمرافق في الوضوء تقييدا في التيمم
لانهما نظيران في كونهما طهارة والطعام في اليمين لم يثبت
في القتل بهذا اشارة الى سوال يرد على الشافعي رحمه
وهو ان الطعام في كفارة القتل حملا لها على كفارة لم يثبت ح
اليمين والكل جنس واحد فاجاب بقوله لان التفاوت ثابت
باسم العلم وهو عشرة مساكين وهو ان التنصيص
باسم العلم لا يوجب الا الوجود اي وجود الطعام
عند وجود عشرة مساكين ولا يوجب عدم الطعام
عند عدمه لان التخصيص باسم العلم ليس بقيد حتى يلزم
من انتفائه انتفاء الحكم ويكون وجوده يوجب الحكم
ولا تعرض له للعدم عند العدم واذا لم يثبت العدم به
في محل المنصوص لا يمكن تعديته الى غيره لانه تعدية
المعدوم كما اختص الطعام باليمين خص الطعام

باليمين

باليمين لان الطعام الظهار ثابت في القتل في احد قولي
الشافعي رحمه الله وعندنا لا يحمل المطلق على المقيد وان
كانا في حادثة واحدة وهذا يشير الى انه لا يحمل في حادثتين بالطريق
الاولى لامكان العمل بهما اذا كانا في حادثتين لجواز
ان يكون التوسعة مقصودة في حادثة والتضييق
في اخرى وكذا اذا كانا في حادثة بعد ان يكونا في حكمين
لجواز ان يكون التشديد مقصودا في حكم والتسهيل
في اخر و المطلق على المقيد عندنا اذا كانا في حكم واحد
وحادثة واحدة لان العمل بهما غير ممكن فيجب الحمل ضرورة
مثل صوم كفارة اليمين ورد فيه فصيام ثلاثة ايام
وورد فيه نص مقيد وهو قراءة ابن مسعود رض
عنه مشهورة فصيام ثلاثة ايام متتابعات لان الحكم
وهو الصوم لا يقبل وصفين متضادين التتابع
وعدمه فاذا ثبت تقييده بطل اطلاقه حملا على
المقيد قراءة ابن مسعود مشهورة حتى جازت
الزيادة بها على كتاب الله تعالى فان قلت كيف قال
النص متضادين والمتضادان الامران الوجوديان
المتعاقبان على موضوع واحد قلت اراد بالمتضادين
المتقابلين مجازا في قبيل ذكر الخاص وارادة العام

الا انه يكون في حكم واحد
المستفاد من قوله لا يحمل
المطلق بعنى [illegible]

فان قلت كيف قيل انه قراءة ابن مسعود وقد شرط
في القرآن التواتر قلت يحتمل انه كان قراءة انساه
الله تع على العكوف نسخا للتلاوة وابقاء حكمه سوى
قلب ابن مسعود رض الله وفي صدقة الفطر ورد نصان
وهو قوله صلى الله عليه ادوا عن كل حر وعبد و
قوله صلى الله عم ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين
في النص السبب ولا مزاحمة في الاسباب اذ يجوز ان
يكون للشيء الواحد اسباب متعددة كالملك فانه
يثبت بالبيع والهبة وغيرهما فوجب العمل بالنصين
والعمل بكل منهما في محله فان قلت اذا لم يحمل
المطلق على المقيد فاي فائدة في المقيد فان حكمه
يفهم من المطلق فما الفائدة في ايراده قلت الفائدة
فيه ان يكون المقيد دليلا على الاستحباب ولقائل
ان يقول فعلى هذا ينبغي ان لا يحمل المطلق في صوم
كفارة اليمين على المقيد بالتتابع لان العمل بهما
ممكن وفائدة القيد اظهار كون التتابع مستحبا
ولا نسلم ان القيد بمعنى الشرط هذا جواب عن
ان في معنى قوله التقييد بالوصف بمنزلة
التعليق بالشرط غير مسلم على الاطلاق لان الصفة
قد

قد يكون علة وقد يكون اتفاقية فلا بد من اقامة الدليل
على ان القيد المتنازع فيه بمعنى الشرط ولئن كان اي
ولئن سلمنا ان هذا القيد بمعنى الشرط فلا نسلم انه يوجب
النفي اي يوجب عدم الحكم عند عدم الشرط لان محل
النزاع الشرط النحوي وهو ما دخل عليه شيء
من الادوات المخصوصة الدالة على سببية الاول
للثاني لا الشرط العرفي وهو ما يتوقف عليه وجود
الشيء سواء كان داخلا فيه او خارجا ولا الشرط على
ما اصطلح المتكلمون وهو ما يتوقف عليه الشيء و
لا يكون داخلا فيه ولا مؤثرا والظاهر ان الشرط
النحوي لا يلزم ان يكون موقوفا عليه نحو ان دخلت
الدار فانت طالق فعند انتفاء الدخول يمكن ان يقع
الطلاق ولان اعلى درجات الوصف ان يكون علة
وهي اعلى من الشرط لان وجوب الحكم مضاف الى العلة
دون الشرط ولا تاثير للعلة في عدم الحكم فكيف للشرط
ولان العدم ليس بحكم شرعي لان الحكم الشرعي ما يكون
ثبوته بورود الشرع والعدم متحقق قبل الشرع
فلا يكون حكما شرعيا فلا يمكن تعديته الى غيره فيقتصر
عدم الحكم لعدم القيد على مورد النص في مثل كفارة

القتل ولئن كان اي ولئن سلمنا انه يمكن تعديته فلا نم
الاستدلال به فان من شرط الاستدلال به على غيره اي لو صحت
المماثلة بين الاصل والفرع اما الاول فلان السبب
في المقيس عليه هو القتل فان القتل اعظم الكبائر
وليس كذلك في اليمين والظهار فان قلت لا نم ان القتل
الخطاء اعظم من الظهار قلنا الكفارة تجب بالقتل الخطاء
واليمين الغموس هو القتل العمد عندكم اعظم منه ولما
ثبت التفاوت بينهما ثبت بين القتل واليمين
المعقودة وللقائل ان يقول لا نم ان القتل العمد اعظم
من الغموس ولئن سلم لا نسلم من لزوم التفاوت بين القتل
الخطاء واليمين المعقودة على ان قوله صلى الله عليه
خمس من الكبائر وعد منها القتل من غير فصل يدل على انه ليس
باعظم واما الثاني فلان حكم القتل وجوب التحرير
والصوم على الترتيب مقتصرا عليهما وحكم اليمين
التخيير في الاشياء مع النقل الى الصوم دون العجز
وحكم الظهار وجوب التحرير والصوم والاطعام ومع
وجوب الفارق يبطل القياس واما قيد الاسامة
هذا جواب عن نقضنا علينا وهو انكم جعلتم قيد
الاسامة نافيا لوجوب الزكاة في غير الاسامة وحملتم

للمطلق

المطلق وهو قوله صلى الله عليه وسلم في خمس من الابل
زكاة على المقيد وهو قوله صلى الله عم في خمس من الابل
السائمة زكاة والعدالة في قوله تع واشهدوا ذوي
عدل منكم جعلتم نافيا للاطلاق قوله تعالى واستشهدوا
شهيدين من رجالكم فلم توجبا النفي اي نفي الجواز بدون
القيد لكن السنة المعروفة من ابطال الزكاة في العوامل
والحوامل وهو قوله صلى الله عليه وسلم ليس في العوامل
ولا الحوامل ولا في البقر المثيرة صدقة اي زكاة
اوجبت نسخ الاطلاق اي الاطلاق قوله عم في خمس
من الابل شاة والامر بالتثبت اي بالتوقف في نبا
الفاسق اي خبره وهو قوله تعالى يا ايها الذين امنوا
ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا اي اطلبوا بيانا الامر
وانكشاف الحقيقة تلافلا تعتمدوا على قوله اوجب
نسخ الاطلاق اي اطلاق قوله تعالى واستشهدوا
شهيدين من رجالكم فان قلت ان اراد بالنسخ ما هو
المصطلح فذلك يقتضي تاخر الناسخ وهو غير معلوم
وان اراد غيره فليس بمعلوم قلت ان اردت انه غير
معلوم لكن فمسلم وجهلك لا يضرنا وان اردت انه غير
معلوم مطلقا فممنوع لان علمائنا ذكروا قاطبة في

في كتبهم انه منسوخ فدل ذلك انهم عرفوا تأخره
او نقول المراد من النسخ ههنا غير المصطلح وهو ترجيح
احد الدليلين على الآخر فان المطلق والمقيد لما تعارضا
رجح المقيد بالسنة المعروفة وقيل ان القران في
النظم اي الجمع بين الكلامين بحرف الواو يوجب القران
في الحكم لان رعاية التناسب بين الكلامين
بين الجمل شرط ح لا يقال زيد منطلق والحكم
الخليفة في غاية الطول فلا تجب الزكوة على الصبي
لاقترانها بالصلاة في قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا
الزكاة تحقيقا للمساواة في الحكم لان الواو للعطف
وموجبه الاشتراك وانه يقتضي التسوية واعتبروا
اي قاسوا الجملة التامة بالجملة الناقصة نحو ان
دخلت الدار فانت طالق وزينب ولانه يشارك
المعطوف عليه في الخبر والحكم وقلنا ان عطف الجملة
على الجملة لا يوجب الشركة انما وجبت في الجملة الناقصة
لافتقارها اي الناقصة الى ما يتم به وهو الخبر لا
لنفس العطف قوله لان تعليل المقدر تقديره
ولا نسلم انا قلنا بالجملة الناقصة لان الشركة فيها
باعتبار الافتقار فاذا تم المعطوف بنفسه لم يوجب
الشركة

ترجيح بيان

لان الشركة في ح

مطلب عطف الجملة على الجملة

الشركة الا فيما يفتقر اليه نحو قوله ان دخلت الدار
فانت طالق وعبيدي حر وهذه الجملة وان كانت
تامة ايقاعا لكنها ناقصة تعليقا لانه عرف بدلالة
الحال ان غرضه تعليق العتق بالشرط ولم يذكر شرطا
على حدة فصار ناقصا من حيث الغرض بخلاف قوله
ان دخلت الدار فانت طالق وزينب طالق طلقت
زينب لانه كلام تام لا يحتاج الى الاشتراك في التعليق
اذ لو كان غرضه الشركة لاقتصر على قوله وزينب فاذا
افرد بالخبر دل على ان مراده التنجيز والعام اذا خرج
مخرج الجزاء يعني العام اذا نقل في النص مع سببه يكون
في السبب منقول معه كما روي ان ماعزا زنى فرجم و
رسول الله صلى الله عليه وسلم كما سها فسجد او خرج الجواب
كقوله من دعي الى الغداء فقال ان تغذيت فعبدي حر
ولم يزد عليه اي على قدر الجواب او لم يستقل بنفسه
اي لم يفد مفردا هذا معطوف على مقدر تقدير الكلام او
خرج العام مخرج الجواب واستقل ذلك الجواب
بنفسه او لم يستقل كما اذا قال الا فليس لي عليك الف
فقال بلى يختص العام بسببه اتفاقا اما في الصورة
الاولى فلان المتقدم سبب وجوبه فيتعلق به

في الحال

بلى ح

مطلب العام

ضرورة تعذر الاثر بلا مؤثر واما في الثانية
فلان كلامه مبني على كلام الداعي وكانه قال ان تغديت
الغداء الذي دعوتني اليه فيختص به واما في الثالثة
فلانه لم يفد ما لم يرتبط بما قبله في السبب صار
كبعض الكلام وان زاد اي المتكلم الكلام على قدر
الجواب لا يختص بالسبب ويصير مبتدأ كما يكون الزائد
اي مبتدئا كلاما اخر غير متعلق بما قبله كما اذا قال
في جواب الداعي الى الغداء ان تغديت اليوم فعبدي
حر فان الكلام لا يختص بالسبب بل يتناوله وغيره يعني
اذا تغدى في ذلك اليوم في اي وقت كان يحنث
ولو نوى به الجواب صدق ديانة لانه مع الزيادة
يحتمل الجواب ولا يصدق قضاء لانه خلاف الظاهر
وفيه تخفيف على نفسه لالغاء الزيادة وهو ذكر اليوم
وفي الغاء كلامه فساد لا يخفى فان قلت في رعاية
الزيادة الغاء دلالة الحال وهي كون الجواب مختصا
بالسؤال وفي رعاية دلالة الحال الغاء الزيادة
فلم رجحتم رعاية الزيادة قلت المنطوق اولى
من رعاية الدلالة لانه اقوى خلافا للبعض وهو
مالك والشافعي وزفر فعندهم يتقيد بالغداء

المدعوا

المدعو اليه كما اذا لم يزد لان الجواب ان جعل عاما
لا يطابق السؤال قلنا لا نم وقد زاد النبي عم حين سئل
عن التوضؤ بماء البحر هو الطهور ماؤه والحل ميتته
اعلم ان اطلاق المص لفظ العام على الاقسام الاربعة
مشكل لان نحو رجم ليس بعام لكونه نكرة في سياق الاثبات
وكذا نحو بلى وما قيل انه عام من حيث الاسباب
لا يستقيم لان قوله فرجم لو لم يتعلق بسببه لاحتمل انه رجم
لردته او قتل بغير حق وكذا قوله نعم وبلى يحتمل ان
يكون جوابا لانواع الكلام فمردود لان دلالته
عليها بالاقتضاء ولا عموم له وح لا يصح تخصيص بعض
الاسباب والاشبه في الجواب ان يقال انه من التغليب
لان الاختلاف في العام والمطلق لما كان واحدا
اطلق لفظ العام تغليبا على ان المطلق عام عند البعض
واراد بالعام المعنى الذي يشملهما وهو على التقديرين
مجازا قيل الكلام المذكور للمدح كقوله تعالى ان
الابرار لفي نعيم او الذم كقوله تعالى والذين يكنزون
الذهب والفضة لا عموم له وان كان اللفظ
عاما فلا يستدل به على وجوب الزكاة في الحلي وقالوا
القصد في ذلك المدح او الذم لا العموم وعندنا

هذا فاسد لان اللفظ دال على اللوم وليست دلالته
على المدح والذم صارفة عن دلالته على اللوم اذ لا منافاة
بينهما وقيل الجمع المضاف المنسوب الى جماعة حكمه
حقيقة الجماعة في كل فرد وهذا منقول عن الكرخي
فانه زعم ان حقيقة الكلام هذا لان المضاف الى جماعة
مضاف الى كل واحد منهم لقوله تعالى خذ من اموالهم صدقة
فان الصدقة توخذ من اموال كل واحد منهم اذا وجد
شرايطها وعندنا يقتضي مقابلة الاحاد بالاحاد
كما قال تعالى جعلوا اصابعهم في اذانهم والمراد ان كل
واحد جعل اصبعه في اذنه لا في اذان الجماعة كما اذا قال
لامرأتيه ان ولدتما ولدين فانتما طالقتان فولدت
كل واحدة منهما ولدا طلقتا ولا يشترط ولادة
كل واحد منهما ولدين وعند زفر لا تطلقان حتى
يلد كل واحد منهما ولدين وقيل الامر بالشيء يقتضي
النهي عن ضده واحدا كان او غير واحد لان الامر
بالشيء نهي عن الاضداد لوقوع النكرة في موضع النفي
فصار كعين الامر نهيا عن ضده من ضرورات حكم
وجود المامور به والنهي عن الشيء يكون امرا
بضده اذا كان له ضد واحد كالحركة والسكون

فان

١٦٩

فان الامتناع عن الحركة لا يتأدى الا باتيان السكون
فيكون امرا له واذا كان له اضداد لا يكون امرا
بالاضداد لوقوع النكرة في موضع الاثبات ولكن
ان يجعل امرا بواحد منها والامر قد ثبت في المجهول
كما في احد انواع الكفارات وقال بعض الشافعية
لا حكم له في ضده وعندنا الامر بالشيء يقتضي كراهية ضده
والنهي عن الشيء يقتضي ان يكون ضده في معنى سنة
واجبة اي مؤكدة قريبة الى الواجب وليس المراد
من الاقتضاء في الموضعين جعل غير المنطوق منطوقا
لصحة المنطوق اذ لا يتوقف صحة المنطوق عليه اذ يصح
الامر بدون ادراج معنى النهي في الضد وكذا يصح
النهي بدون الادراج معنى الامر بل [illegible] في الضد و
لما كان الثبوت في الضد ضرورة لا مقصودا استحق
اقتضاء لشبهه بالاقتضاء المصطلح في نفس الثبوت
ضرورة فثبت ادنى درجات النهي وهي الكراهة
اعترض عليه صاحب الميزان بان ترك الصلوة
حرام يعاقب عليه والمكروه لا يعاقب عليه
فلا يكون الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده اجابه
وفائدة هذا الاصل وهو ان الامر بالشيء يقتضي

كراهة ضده ان التحريم الثابت في ضد المأمور به اذا لم
يكن مقصودا الا بغير الامر حيث يفوت الامر اي المأمور
بسبب الاشتغال بالضد والتفويت حرام
فاذا لم يفوته اي يفوت الاشتغال بالضد المأمور به
كان الاشتغال بالضد مكروها ولا يحرم كالامر بالقيام الى
الركعة الثانية ليس نهيا عن القعود قصدا حتى اذا
قعد ثم قام لم تفسد صلاته بنفس القعود لانه لم يفوت
به المأمور به وهو القيام لكنه يكره القعود لاستلزامه
تاخير الواجب فان فات القيام المأمور به يكون
القعود حراما فعلى مذهب الجصاص يجب ان يكون
القعود حراما مطلقا سواء اتى بالقيام بعد القعود
او لم يات فيندفع قول صاحب الميزان لان الاصل مفوتا
للمامور به فيكون حراما واذا لم يفوته يكون مكروها
والعاقبة حرمانها ليس في اعتبار فعل العبد الذي هو
مكروه باعتبار ويعاقب عليه باعتبار آخر فانه
اذا ضاق وقت العصر فتركها المكلف وعقد صلاة اخرى
فعقد هذه الصلاة مكروه والمصلي يعاقب على تركه
الفرض لا على فعل هذه الصلاة اعلم ان الامر المطلق
عن الوقت او مقيد به وهو اما مضيق او موسع
والمضيق

بنفسه ح

لترك الصلوة ح

والمضيق يحرم ضده بالاتفاق كالصلاة في آخر الوقت
والموسع لا يحرم ضده بالاتفاق كالصلاة في اول
وقتها لكن التحريم في المضيق ليس بمضاف الى الامر
عند فخر الاسلام بل هو مضاف الى التفويت لان
الامر لما لم يكن موضوعا له لا يكون مقصودا به فلا
يفيده بخلاف التفويت لانه لكونه مخالفا للشرع
حرام فيصح اثبات التحريم به وبهذا تبين الفرق بين
قول الجصاص ومختار فخر الاسلام فانه يجعل التحريم
مضافا الى التفويت فما لم يكن تفويتا لا يفيده و
انما يقتضي الكراهة والجصاص يجعله مضافا الى
نفس الامر وهو لا يصلح لذلك واما الامر المطلق
لما كان على الفور عند الجصاص جعل ضده نهيا
لان الاشتغال بالضد يفوت المأمور به لا محالة
وعندنا لما كان على التراخي لم يجعل كذلك ولهذا
اي لان النهي سنية الضد قلنا ان المحرم لما نهي
عن لبس المخيط بقوله صلى الله عم لا يلبس المحرم
القباء ولا القميص ولا السراويل الحديث كان
من السنة لبس الازار والرداء لانه لما نهي عن
لبس المخيط كان مأمورا بلبس غير المخيط فيثبت لبسهما بادنى ما يكفيه من غير
المخيط ح ح

يقتضي ح

فان قلت السنة لا تثبت الا بالنقل لا بالبيان فان
كون الشئ اه قلت ليس المراد من كون الضد سنة ان يكون
قولا او فعلا مرويا عن النبي صلعم بل المراد يفعل بلا ترك
كالسنة المؤكدة نظرا الى كونه ضد المنهي عنه ومحصلا
للمطلوب وبهذا ولان الامر بالشئ يوجب كراهة ضده
اذا لم يكن مفوتا لا تحريمه قال ابو يوسف ان سجد على مكان
نجس لم يفسد صلوته لانه اي السجود على مكان نجس
غير مقصود بالنهي لان النهي عنه ثابت بالامر بالسجود
على مكان طاهر وقوله تع فاسجدوا والمراد منه
السجود على مكان طاهر بالاجماع وبهذا معنى قوله
انما المامور به فعل السجود على مكان طاهر والسجود
على مكان نجس لا يوجب فوات المامور به فاذا اعاده على
مكان طاهر جاز عنده فيكون مكروها لا مفسدا وقالا
الساجد هو على نجس بمنزلة الحامل له اي للنجس لانه اذا
سجد على النجس صار ما كان صفته صفة لوجهه فيكون
بمنزلة الحامل والتطهير عن النجاسة فرض دائم في جميع
اجزاء الصلوة بدلالة قوله تعالى وثيابك فطهر
اي للصلوة فيصير ضده مفوتا للفرض كما في الصوم
اي كما ان الكف عن قضاء الشهوة فرض في الصوم

يفوت

يفوت بالاكل في جزء من وقته وكذلك الكف
عن النجاسة فيصير فائتا بالسجدة على مكان نجس فتفسد
صلوته **فصل** المشروع وهو على نوعين
المشروع ما جعله الله شريعة لعباده اي طريقة يسلكونها
عزيمة بالجر بدل الكل وبالرفع خبر مبتدا محذوف وهي
اسم لما هو اصل منها اي من المشروع والمراد به ما ثبت
ابتداء باثبات الشارع فعاله غير متعلق بالعوارض وهذا
بيان لاصالتها لانه قيد ويدخل في التعريف ما يتعلق
بالفعل كالعبادات وما يتعلق بالترك كالمحرمات اعلم
ان انحصارها على نوعين مذهب فخر الاسلام وتابعيه المص
ومن الاصوليين من لم يجعلها منحصرة فيهما وقالوا العزيمة
ما لزم العباد بايجاب الله تع كالعبادات والرخصة
ما وسع على المكلف فعله لعذر مع قيام السبب المحرم
فخرج الندب والكراهة عن العزيمة من غير دخولهما في
الرخصة فهي اي العزيمة اربعة انواع وجه الحصر
ان العزيمة لا تخلو من ان يكفر جاحده اولا والاول الفرض
والثاني لا تخلو من ان يعاقب بتركه اولا والاول الواجب
والثاني لا تخلو من ان يستحق تاركه الملامة اولا والاول هو
السنة والثاني النفل فان قلت يخرج عن هذا الحصر

الحرام والمكروه والمباح قلت الحرام داخل في الفرض
او في الواجب لان الحرام ان ثبت تركه بدليل قطعي
فهو فرض كشرب الخمر او ظني فهو واجب كترك اللعب
بالشطرنج والمكروه داخل تحت السنة لان تركه
سنة والمباح داخل في النفل فريضة وهي ما لا يحتمل
زيادة ولا نقصانا لكونها مكتوبة في اللوح المحفوظ على
وجه لا يحتمل التغيير اكيدا وهذا التعريف ليس بمانع لشموله
بعض المباحات والنوافل الثابتة بدليل لا شبهة فيه
كقوله تع فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا فاذا قضيت
الصلوة فانتشروا واذا حللتم فاصطادوا والمختار في
تعريفه انه الحكم الذي ثبت بدليل قطعي استحق تاركه تركا
كليا بلا عذر العقاب كالايمان والاركان الاربعة وهي
الصلوة والزكوة والصوم والحج وحكمه اي حكم الفرض
اللزوم علما اي حصول العلم القطعي بثبوته وتصديقه
بالقلب اي يجب اعتقاد حقيته وهذا ليس بتفسير
لقوله علما اذ لا يحصل التصديق بنفس العلم وعملا بالبدن
اي يجب عمله بالبدن حتى يكفر بكونه الكاف اي ينسب
الى الكفر في الكفره اذا دعاه كافرا جاحده ويفسق
تاركه بلا عذر احترز به عن الاكراه الا ان يكون تاركا

تاركا

على وجه الاستخفاف فيكفر لان الاستخفاف بالشرع
كفر وواجب وهو ما ثبت بدليل فيه شبهة كصدقة الفطر
والاضحية وتعيين الفاتحة فان كلا منها يثبت بخبر الواحد
وحكمه اللزوم عملا اي يجب اقامته كاقامة الفرض
لا علما على اليقين اي لا يجب اعتقاد لزومه قطعا حتى
لا يكفر جاحده ويفسق تاركه اذا استخف باخبار الاحاد
بان لا يرى العمل بها واجبا واما متاولا فلا يفسق اذا تركه بعض
ادى اجتهاده اليه بان قال هذا الخبر غريب او ضعيف
او منكر او مخالف للكتاب لا يفسق تاركه لان التاويل
في سيرة السلف والمصنف لم يتعرض بما اذا تركه تهاونا
بلا استخفاف ولا تاويل ذكر في الكشف الصحيح انه يفسق
تاركه لا استخفافا ولا متاولا لان الادلة القطعية دلت
على وجوب العمل بخبر الواحد فان قلت الواجب كما
ثبت بخبر الواحد ثبت بالمشهور وبالكتاب المأول
فاوجب تخصيصه بخبر الواحد قلت هذا حكم على الغالب
فان عامة الواجبات ثبتت به جعل الفرض
والواجب مترادفين لان الفرض لغة هو التقدير سواء
كان مقطوعا به او مظنونا جعله معلوم ما ذكرنا وسنة
وهي الطريقة المسلوكة في الدين التي يطالب المكلف

بما فعلها من غير افتراض ولا وجوب احترز بقوله يطالب
عن النفل وبقوله من غير افتراض ولا وجوب عن الفرض و
الواجب احتمل المص هذه القيود اعتمادا على فهمها مما ذكر
من حكمها وهو قوله وحكمها ان يطالب المرء باقامتها من غير
افتراض ولا وجوب الا ان السنة بهذا الاستثناء منقطع
بمعنى لكن من قوله وحكمها ان يطالب المرء بمعنى لكن لفظ السنة
عند الاطلاق قد يقع على سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم
وغيره من الصحابة رضي الله لانهم اعلام الدين وطريقهم
يكون طريقة مسلوكة في الدين وقد قال صلعم عليكم بسنتي
وسنة الخلفاء الراشدين وقال الشافعي مطلقها
طريقة النبي صلعم لانه هو المتبع على الاطلاق فلفظ السنة
عند الاطلاق لا يحمل الا على سنته وما ذكروا في الحديث
لا يلزمنا لانا ننكر جواز اطلاقها مع التقييد وكلامنا
في لفظ السنة مطلقا رجح صاحب الميزان هذا القول
وهي اي السنة نوعان سنة الهدى وهي التي اخذها
لتكميل الدين وتاركها يستوجب اساءة اي جزاء اساءة
وهو اللوم والعتاب او سمي جزاء الاساءة اساءة كقوله
تع وجزاء سيئة سيئة كالجماعة والاذان والاقامة حتى قال
محمد اذا اصر اهل مصر على ترك الاذان والاقامة امروا بهما

وان

وان ابوا يقاتلون بالسلاح لان ترك ما هو من اعلام الدين
استخفاف بالدين وزوايد اي النوع الثاني من السنن
الزوايد وهي التي اخذها حسن وتاركها لا يستوجب اساءة
وكراهية كسنن النبي صلعم في لباسه وثيابه وقعوده
وتطويل الركوع والسجود ونحوها ونفل وهو ما يثاب
المرء على فعله من غير ايجاب ولا يعاقب على تركه وههنا
كلام من وجهين احدهما انه كان ينبغي ان يعرف النفل اولا
ثم يذكر حكمه وانت ترى انه عرفه بحكمه وقد عرفه بعضهم
بانه هو العبادة المشروعة لنا لا علينا فعوتبنا على تركها
ثم قال وحكمه ان يثاب على فعله ولا يذم على تركه وثانيهما
كان ينبغي ان يقول ولا يعاقب بالتاء او يقول ولا يذم
على تركه كما قال صاحب التقويم لانه لا يلزم من نفي العقاب
نفي الذم ولا نفي العتاب والزايد على الركعتين للمسافر
نفل بهذا اي لاجل انه يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه
فان قلت صوم المسافر يصدق عليه حكم النفل ولو اداه
يقع فرضا قلت المراد من الترك مطلقا وصوم المسافر
ليس كذلك لانه لو ادرك عدة من ايام اخر ولم يقض يعاقب
عليه فلم يكن نفلا فان قلت الزيادة على الايات الثلث
في القراءة في الصلوة تقع فرضا مع ان حد النفل صادق عليه

يقع

قلت لا نم انها قبل التحقق يقع فرضا بل هي نفل ولكنها ينقلب
فرضا بعد تحققها لدخولها تحت الامر وهو قوله صلعم
فاقروا ما تيسر كالنفل ان الفلة فرضا بعد الشروع
وقال الشافعي لما شرع النفل على هذا الوصف وهو
عدم اللزوم وجب ان يبقى كذلك فلا يلزم بالشروع
وحل له تركه لان حقيقة الشئ لا تتغير بالشروع
ولو انه صار موديا للنفل لا مسقطا للواجب وقلنا
ان ما اداه وجب صيانته اى وجب حفظه من الابطال
لان النفل صار حقا لله تع ولهذا لو مات كان مثابا عليه
ولا سبيل اليه اى الى حفظ الا بالتزام الباقى ولو نظر الى
غير المودى لا يلزم لانه نفل كما قال الشافعي في فرع المودى
لانه موجود والباقى معدوم فان قلت ان كان المودى
عبادة فلا حاجة الى التزام الباقى وان لم يكن عبادة
فلا وجه لكونه حقا لله تع وسلما ثبته قلت انه
عبادة لما تقدم ولئلا يلزم تركب الشئ من منافيه
وانما التزم الباقى لكونه شرطا لبقائه عبادة لا لكونه
عبادة وقال الله تع لا تبطلوا وعدم ابطالهم
بالتزام الباقى لان المودى فعل من الصلوة على معنى
انه يعتبر غيره صلوة فيكون عبادة من هذا الوجه

أبطاله ح

اى جعل الاداء لازما ضرورة صيانة عن الفساد ولان المؤدى كان نفلا لا يلزم الباقى ح

تمام ح

ولكن

ولكن باعتبار انه جزء مما لا يتجزى لا حكم له بدون الاجزاء الباقية
وكل جزء عبادة متعلقة بما قبله وبما بعده ضرورة
الاتحاد وجعل كل جزء تقدم عليه شرطا لانعقاده
عبادة ووجود الباقى شرطا لبقائه عبادة فان قلت
الامتناع عن اداء الباقى لا يكون ابطالا لان الابطال
نقض من الافعال بح لانه عرض كما وجد انقضى فلا
يتصور فيه التغير بعد الانعدام ولكنه اذا امتنع
فات عنه وصف العبادة فلا يكون مضافا الى فعله
كمن فرض الظهر لا يحل له ابطالها بل يحل له اقامة الجمعة
وبطلان الظهر يكون حكميا فلا يعتبر قلت الامتناع
عنه ابطال لانه لما اتى بما ينافي العبادة فسدت
الاجزاء المتقدمة وابطال الظهر المؤداة غير نهى عنه
لانه ابطله ليؤدى احسن منه كهادم المسجد ليبنى
احسن منه والاعمال المتقدمة اعطى لها حكم الجزاء
ولهذا ابطلها الردة بالاجماع وهى الشروع في
النفل كالنذر في كونه موجبا لما شرع فيه غيره ولان الجزء
المؤدى بمنزلة المنذور في صفة كل واحد منهما صار
لله تع اما المؤدى فلما ذكرنا واما المنذور فلانه
صار لله تسمية لا فعلا وما وقع لله فعلا اقوى

اى ح

حبث ح

مما صار له تسمية لان ما صار له فعلا صار موجودا مسلما
الى صاحب الحق وما صار له فى تسمية لم يوجد بعد
لان ايجابه بمنزلة الوعد ثم لما وجب لصيانته اى
لصيانة المنذور ابتداء الفعل الذى هو اقوى الامرين
فى الصيرورة لله بقاؤه اى بقاء الفعل الذى هو ادنى
الامرين اولى لان البقاء اسهل من الابتداء حتى اشترط
الشهود فى ابتداء النكاح دون بقائه ورخصة فى
اربعة انواع عرف ذلك بالاستقراء او بيان لاطلاق
اسم الرخصة اما ان يكون بطريق الحقيقة او المجاز
وكل واحد منهما اما ان يكون له صفة الاولوية فى اسم
الرخصة اولا فانقسم على اربعة بالضرورة نوعان من
الحقيقة احدهما احق من الآخر وهو ان يكون احق
افعل تفضيل من الحق اذا ثبت اى احدهما فى كونه
حقيقة اقوى من الآخر كذا قاله الشارح ولقائل ان
كون الشئ حقيقة فى معنى لا يقبل التشكيك حتى يكون
اقوى والاولى ان يجعل من حق لك ان تفعل كذا اى انت
خليق به يعنى اطلاق اسم الرخصة على احدهما احسب
من الآخر فى التسمية لوصف بالمناسبة وانما كان احسب
لان الرخصة بمقابلة العزيمة فمهما كانت العزيمة اشد

ان يقول ح

كانا

كان الرخصة اقوى ونوعان من المجاز احدهما اتم
من الآخر اى اكمل فى كونه مجازا فان قلت اما تقسيم
الكل الى جزئياته او الكلى الى اجزائه وظاهر ان هذا التقسيم
ليس من القسم الثانى ولا من القسم الاول ايضا لان شرط
الكلى صدقه على جزئياته بالحقيقة والرخصة ليست
كذلك لانها صادقة على القسمين الاخيرين مجازا قلنا
المقسم ما يطلق عليه اسم الرخصة هو اما احق نوعى
الحقيقة فما استبيح كان المناسب ان يعرف اولا ثم
يقسم ولكن جمعها فى تعريف واحد غير ممكن لانها بين
مجاز وحقيقة المراد من الاستباحة ان يعامل معاملة
معامل المباح فى سقوط المؤاخذة لانه يصير مباحا مع
قيام المحرم اى السبب المحرم احترز به عن مثل الصيام
فى الظهار عند فقد الرقبة فانه استبيح لعذر وهو فقد
الرقبة ولكن لا مع محرمه ويكون فى الرخصة من القسم
الرابع وقيام حكمه وهو الحرمة فلا يلزم من سقوط
المؤاخذة ثبوت الاباحة فان الكبيرة اذا عفيت عن
مرتكبها لا يصير مباحا مع عدم المؤاخذة عليها ولما كانا
الحرمة مع سببها قائمين فى هذا القسم كانت الرخصة
الكمل كالمكره اى مثل ترخص من اكره باتلاف نفسه على

التقسيم ح

بيان جمعها ح

او على عضو منه على اجراء كلمة الكفر فانه رخص له الاجراء
على اللسان وقلبه مطمئن بالايمان لان حقه فى نفسه
يفوت عند الامتناع صورة ومعنى اما صورة
فبتخريب البنية واما معنى فبزهوق الروح وفى
الاقدام عليها لا يفوت حق الله لان الركن الاصلى و
هو التصديق قايم وافطاره فى رمضان يعنى اذا
اكره الصايم على الافطار ويباح له لانه اذا امتنع
فقتل يفوت حقه صورة ومعنى واذا اقدم على
الفطر يفوت حق الله صورة لا معنى لانه يفوت
الى بدل وهو القضاء فكان له رخصة فى الفطر
لرجحان حقه واتلافه مال الغير اذا اكره على اتلاف
مال الغير رخص له لرجحان حقه فى نفسه وحق الغير
لا يفوت معنى لانجباره بالضمان وترك الخايف
على نفسه الامر بالمعروف وترك عطف على المكره فى
قوله كالمكره وقوله الامر بالمعروف مفعول للترك
يعنى اذا خاف التلف على نفسه رخص له ترك المعروف
والنهى عن المنكر ولانه لو اقدم يفوت حقه صورة
ومعنى ولو ترك يفوت حق الله صورة لا معنى لان
اعتقاد حرمة الترك باق وجنايته على الاحرام

اى

اى كجناية المكره المحرم على احرامه وتناول المضطر مال الغير
اى كتناول الشخص المضطر باصابة مخمصة حيث
يرخص له تناول طعام الغير بالضمان لما ترى ان حقه
فايت صورة ومعنى اذا لم يتناول وحق الغير فايت
صورة وحكمه اى حكم هذا النوع من الرخصة انه لو اخذ
بالعزيمة اولى لبقاء المحرم والحرمة جميعا حتى لو صبر يعنى
لو تحمل ما اكره به وامتنع عما هو الرخصة وقتل كان
شهيدا اى مثابا ثواب الشهداء لكونه باذلا نفسه
لاقامة حق الله تعالى ذكر محمد فى مسئلة اتلاف مال
الغير لو ابى عن اطاعة المكره وقتل كان ماجورا ان
شاء الله تعالى وانما استثنى لانه لم تجد فيها نصا بل قاله
بالقياس على الاكراه على الاكل وليس هذا كالاكراه
على الافطار لان الامتناع عن الاتلاف هنا لا يرجع
الى اعزاز الدين ولقايل ان يقول فيه احترازه
عن هتك حرمة من محارم الله فيكون فيه اعزاز الدين
لا محالة فالحق ان الاستثناء لكونها ثابتة بالقياس
لا لكونها ليست كالاكراه من كل وجه لان ذلك ليس
بلازم لان الفطر وان كان فيه راحة لكن فيه معنى
العز وهو انه يفرد بالصوم فى القضاء وفى كل سائر

الناس والثاني اي النوع الثاني من الرخصة ما استبيح مع
قيام السبب اي السبب المحرم الموجب لحكمه لكن الحكم
متراخ عنه اي عن السبب الى زمان زوال العذر فمن
حيث ان السبب قايم كان الرخصة حقيقة ومن حيث
ان الحكم متراخ غير ثابت في الحال كان هذا القسم دون
الاول كالمسافر اي كافطار المسافر مع قيام السبب
وهو قوله تع فمن شهد منكم الشهر فليصمه وحكمه وهو وجوب
اداء الصوم متراخ الى ادراك عدة من ايام اخر وحكمه اي
حكم هذا النوع الاخذ بالعزيمة اي العمل بها اولى لكمال
سببه وهو شهود الشهر حتى كان الصوم في السفر
افضل من الافطار عندنا خلافا للشافعي وتردد في
الرخصة هذا دليل ثان على اولوية العزيمة اي في معنى
اليسر من حيث انه لم يتعين كونه في الفطر في القياس
كما يجيء كما في العزيمة نوع معنى الرخصة من وجه لان صوم
المسافر وان كان عسرا لكون السفر قطعة من النار
ولكن فيه يسر من حيث شركة ساير المسلمين في الصوم
فان البلية اذا عمت طابت واذا تحققت المعارضة
بينهما يرجح جانب اداء الصوم لكونه عاملا لحق الله تعالى
والمترخص بالفطر عامل لنفسه وكان الاول اولى

الا

الا ان يضعفه الصوم استثناء من قوله الاخذ بالعزيمة
اولى يعني اذا اضعفه الصوم كان الفطر اولى ولو صبر
حتى مات كان آثما لانه لو بذل نفسه لاقامة الصوم كان
قاتلا لنفسه من غير تحصيل المقصود وهو الارتياض
بخدمة المولى واما اتم نوعي المجاز فهو ما وضع عنا اي
الذي سقط عنا ولم يشرع في حقنا من الاصر وهو الا
ثقال كقتل النفس في التوبة وقطع الاعضاء الخاطئة
وعدم جواز صلاتهم في غير المسجد وعدم التطهير بغير
الماء وحرمة اكل الصايم بعد النوم ومنع الطيبات
عنهم بالذنوب وكون الزكوة ربع اموالهم وكتابة
ذنبه بالليل على الباب بالصبح والاغلال وهي المواثيق
اللازمة لزوم الغل كما روي ان بني اسرائيل اذا قاموا
يصلون المسوح وغلوا ايديهم الى اعناقهم وربما ثقب
الرجل ترقوته وجعل فيها طرف السلسلة واوثقها
الى السارية يحبس نفسه على العبادة فهذه الامور رفعت
عن هذه الامة تكريما للنبي عم فسمي ذلك اي ما حط عنا
من الاصر والاغلال التي وجبت على من قبلنا رخصة
مجازا لان الاصل وهو العزيمة وهو الاصر والاغلال
لم يبق مشروعا اي لم يجب علينا وسقط عنا تخفيفا

بالنظر الى غيرها النوع الرابع من انواع الرخصة ما سقط
عن العباد باخراج سببه من ان يكون موجبا للحكم في محل
الرخصة مع كونه اي كون ذلك السبب قط مشروعا في
الجملة اي في بعض الاوقات من حيث انه سقط في محل
الرخصة كان نظير القسم الثالث وكان مجازا وليس
في مقابلة عزيمة ومن حيث انه بقي السبب والحكم مشروعا في
الجملة اخذ شبها بالحقيقة لكن جهة المجاز غالبة
لان جهة المجاز بالنظر الى محل الرخصة وشبه الحقيقة
بالنظر الى غير محلها فكان جهة المجاز اقوى كقصر الصلوة
في السفر هذا مثال ولكنه غير مناسب لان القصر في السفر
ليس مما سقط عن العباد مع كونه مشروعا في الجملة فكان
المناسب ان يقول كاتمام الصلوة في السفر لان الاتمام
سقط عن العباد لا القصر ويمكن ان يوجه كلامه بتقدير
مضاف تقديره اسقاط ما سقط لان الحرك ما سقطه
الشرع هو التشبيه بالرخصة المسماة مجازا لانه
المتباح لا نفس ما سقط وقوله كالقصر ما سقط
اعلم ان قصر الصلاة في السفر رخصة اسقاط عندنا
وقال الشافعي رخصة حقيقة والعزيمة هي الاربع لقوله
واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا وهذا

مثال للترك

يفيد

١٧٨

يفيد الاباحة لا الايجاب ولنا ما روي انه صلعم قال هذه
صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته هذه
اشارة الى الصلوة المقصورة والتصدق بما لا يحتمل
التمليك اسقاط محض فيتم بغير قبول ولهذا لو قال ولي
القصاص تصدقت به عليك سقط القصاص من غير قبول
والجواب عنه ان نفي الجناح عنهم لتطيب انفسهم لانهم
كانوا مظنة ان يخطر ببالهم ان عليهم نقصانا
في القصر وسقوط حرمة الخمر والميتة في حق المضطر
والمكره بقوله وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم
اليه استثنى حالة الضرورة من الحظر فافاد اباحته
كانه قال انها محرمة في حالة الاختيار مباحة في حالة
الاضطرار فان قلت يشكل هذا بقوله تعالى الا من اكره
وقلبه مطمئن بالايمان فانه استثناء من الحظر مع انه لا
يفيد الاباحة قلت انه استثناء من الغضب ان التقدير
من كفر بالله من بعد ايمانه فعليهم غضب من الله الا من اكره
فانتفاء الغضب لا يدل على ثبوت الحل ولهذا لو صبر
يكون شهيدا وقال بعض العلماء وهو رواية عن ابي
يوسف والشافعي لا يسقط ولكن لا يؤاخذ بها كما في
الاكراه على الكفر متمسكين بقوله تعالى فمن اضطر غير باغ

ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم دل اطلاق
المغفرة على قيام الحرمة الا انه رفع المؤاخذة عليه
وفائدة الخلاف يظهر فيما اذا حلف لا ياكل حراما او شرب
خمرا حال الاضطرار فعندهم يحنث وعندنا لا يحنث
والجواب عنهم ان اطلاق اسم المغفرة مع الاباحة
باعتبار ان الاضطرار المرخص للتناول يكون بالاجتهاد
عسى يقع التناول زائدا على قدر الحاجة لان من ابتلى
بهذه المخمصة تعسر عليه رعاية قدر الحاجة وسقوط
غسل الرجل في مدة المسح لان استتار القدم بالخف
يمنع سراية الحدث الى القدم واذا لم يحل الحدث
لا يجب الغسل والمسح شرع للرفع ابتداء لان الواجب
من غسل الرجل ثابت به ولهذا اشترط ان يكون الرجل طاهرة
وقت اللبس ولو كان الغسل ثابتا بالمسح لما اشترط
ذلك فصل الامر والنهي واقسامهما من الامر
الموقت والمطلق وكونه موسعا او مضيقا وغير ذلك
والنهي عن الامور الشرعية والحسية وكونه قبيحا
لعينه او لغيره او نحو ذلك لطلب الاحكام المراد بها
الامور المحكوم بها وهي العبادات وغيرها لان الطلب
لا يتعلق بنفس الحكم بل بالمحكوم به ويمكن ان يقال
الحكم

الحكم جار على المحكوم به عرفا المشروعة وتعلقها اي الاحكام
بالاسباب والمراد بها العلل الشرعية مجازا لا الاسباب
الحقيقية التي لا تضاف اليها وجود الاحكام تضاف اليها
اي الاحكام الى الاسباب في حدوث العالم بيان الاسباب
والوقت وملك المال وايام شهر رمضان والرأس
الذي يمونه ويلي عليه والبيت والارض النامية بالخارج
تحقيقا او تقديرا والصلاة وتعلق بقاء المقدور
بالتقاطع الى آخرها اشارة الى الاسباب للايمان هذا شروع
الى المسببات المقولة بالمعاملات الى الآخر على طريقة اللف والنشر
يعني سبب وجوب الايمان بالله حدوث العالم لانه يدل
على الصنعة وهي يدل على الصانع كما قال عمر رضي الله عنه
البعرة يدل على البعير واثار المشي يدل على المسير وهذا
الهيكل العلوي والمركز السفلي اما تدلان على الصانع العليم
الخبير والصلوة بهذا متعلق بقوله والوقت يعني سبب
وجوب الصلوة بايجاب الله تعالى حقيقة الوقت ولهذا
يضاف الصلوة اليها ويقال صلوة الفجر ونحوها والزكوة
يعني سبب وجوب الزكوة ملك المال وهو النصاب
المغني النامي الزائد عن قدر الحاجة والصوم يعني
سبب وجوب الصوم شهر رمضان بدليل الاضافة

اليه وتكرره بتكرره الا ان الله تع لما اخرج الليل عن
محلية الصوم بقوله فالآن باشروهن وكلوا واشربوا
بقي الايام محال الصوم وصدقة الفطر اي سبب وجوبها
على المسلم الرأس الذي يمونه اي يقوم بكفايته ويلي عليه
واضافتها الى الفطر مجاز لانه شرطه والحج يعني سبب
وجوب الحج البيت بدليل اضافته والعشر يعني
سبب وجوب العشر الارض بالخارج تحقيقا اي
الارض التي فيها شيء من الزرع حقيقة حتى لا يجب اذا
اصطلم الزرع آفة ولهذا يضاف اليه يقال عشر الارض
وتكرر الوجوب بتكرر النماء والخراج اي سبب وجوب
الخراج الارض النامية بالنماء التقديري بالتمكن
من الزراعة وعدم زرعها والطهارة اي سبب وجوب
طهارة الصلوة حتى يقال طهارة الصلاة غير انها لا يجب
الا على المحدث والمعاملات اي سبب مشروعية المعاملات
تعلق البقاء المقدور اي سببها توقف بقاء العالم المقدر
بتقدير الله تع الى يوم القيمة على تعاطي الناس بعضهم
لبعض الاشياء التي يحتاجون اليها لان بقاء العالم
ببقاء الانسان وبقاؤه بالتناسل بالازدواج
وهو يحصل بالمال والمال بالمعاملات واسباب العقوبات

و

والحدود وقيل هذا عطف للبيان لان العقوبات
هي الحدود ولكن الاولى ان يقال هو من قبيل قوله تع تنزل
الملائكة والروح لان العقوبات اعم من الحدود فان
القصاص والجزية وغيرهما عقوبات وليست بحدود
والكفارات ما سبب العقوبات والكفارات اليه
من قتل العمد بيانه لما وهو سبب للقصاص وزنا اي سبب
الرجم زنا المحصن وسبب جلد المائة زنا غير المحصن و
سرقة اي سبب قطع اليد السرقة او امر دائر بين
الحظر والاباحة اي يكون مباحا من وجه محظورا من وجه
آخر يعني الكفارات دائرة بين العبادة والعقوبات
اما معنى العبادة فلانها تؤدى بالصوم ويشترط و
نيتها صح فرض اداؤها اي من وجبت عليه واما معنى العقوبة
فلانها لم يجب ابتداء بل وجبت جزاء على ارتكاب
المحظور اي صفة الاباحة ومعنى العقوبة مضافا الى
رمى صح صفة الحظر كالقتل خطاء فانه من حيث الصورة الى
صيد وهو مباح وباعتبار ترك التثبت هو محظور
لانه اصاب ادميا والافطار عمدا في رمضان ثم انه
مباح من حيث انه يلاقي ما هو مملوك محظور من حيث
انه جناية على الصوم فيصلح سببا للكفارة واما يوق

قوله حيث ان يكون كسبيا دائرا بين الحظر والاباحة ليكون
معنى العبادة مضافا الى صفة صح

السبب بنسبة الحكم اليه اى بالاضافة الى السبب
وتعلقه به اى تعلق الحكم بالسبب لان الاصل فى اضافة
الشيء الى الشيء ان يكون الشيء المضاف اليه سببا اليه
اى للمضاف وحادثا كما يقال كسب فلان لان الاضافة
للتمييز وهو يحصل باخص الاشيا بالحكم وهو سببه وان يضاف
الى الشرط مجازا لان اتصال الحكم بالسبب يكون حقيقيا
واتصاله بالشرط يكون مجازا كصدقة الفطر وحجة الاسلام
سبب الاول الراس وسبب الثاني البيت والفطر و
الاسلام شرطان للوجوب هذا الذي ذكره بيان الخطاب
طريقة المتاخرين واما المتقدمون من مشايخنا قالوا
السبب وجوب العبادة نعم الله علينا شكر النعما
فالايمان وجب شكر النعمة الوجود فى النطق وكمال
العقل والصلاة وجبت شكر النعمة الاعضا السليمة
والصوم وجب شكرا النعمة اقتضاء الشهوات والزكوة
وجبت شكرا النعمة المال والحج وجب شكرا النعمة البيت
باب بيان اقسام السنة لما فرغ عن بيان اقسام
الكتاب شرع فى بيان اقسام السنة لانها تالية
وهى يطلق على قول الرسول وفعله وسكوته عند امر
يعاينه وطريقة الصحابة والحديث والخبر مختصان
بالقول



بالقول فلهذا قال اقسام السنة ولم يقل اقسام الحديث
الاقسام التى سبق ذكرها من الخاص والعام وغيرها الى قوله
واما الثابت باقتضاء ثابتة فى السنة وهذا الباب
لبيان ما يختص به السنن هذا جواب عن سوال مقدر
وهو ان يقال اذا كانت الاقسام المذكورة موجودة
فى السنن فلا حاجة الى اعادتها فلم ذكرت السنة
فى باب على حدة فاجاب بان هذا الباب ليس لبيان
تلك الاقسام بل لبيان اقسام خاصة للسنن وذلك اى
ما يختص به السنن وعقد الباب لبيانه اربعة اقسام
عرف ذلك بالاستقراء الاول كيفية الاتصال بنا من رسول
الله صلعم وهو ان ذلك الاتصال اما ان يكون كاملا
بلا شبهة كالمتواتر وهو الخبر الذى رواه قوم لا يحصى عددهم
ولا يتوهم تواطئهم على الكذب وهذا الشرط متفق عليه
وكون عددهم غير محصى شرط عند قوم والجمهور على
انه ليس بشرط فان اهل الجامع لو اخبروا بواقعة يحصل
العلم بخبرهم مع كونهم محصى ويدوم هذا الحد فى الاتصال
فى كل وقت وهذا الشرط ايضا متفق عليه خالفه الجصاص
لان المشهور عنده من المتواتر فيكون اخره كاوله واوسطه
كاخره واوسطه كطرفيه يعنى يكون المخبرون فى الطرفين



والوسط مستوياً في الكثرة وهذا شرط آخر وهو ان يكونوا
عالمين بما اخبروا وعلمهم مستنداً الى الحس لا الى دليل عقلي
فان اهل مصر لو اخبروا عن حدوث العالم لا يكون متواتراً
وشرط في الاسلام العدالة والاسلام لكون الفسق
والكفر مظنة الكذب وعند العامة ليس بشرط لان اهل
قسطنطينية لو اخبروا بقتل ملكهم يحصل العلم بخبرهم
وان كانوا كفاراً اعلم ان المص عرف المتواتر بما هو
شرط في الجزئي وهو شايع ولعله انما رضي بذلك لان غرضه
تمييزه وهذا المقدار كاف في ذلك وعرف المحققون
بانه خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه فقوله بنفسه يخرج
خبر جماعة افاد العلم بالقرائن الزائدة كشق الجيوب
والتفجع في الخبر بموت والده فان قلت ان العدول
الى لفظ السنة انما كان ليشمل الافعال فلا يصح اثبات
الاقسام الاربعة فيها ويمكن ان يقال المراد من السنة
في قوله ما يختص به السنن الحديث بطريق ذكر الكل
وارادة الجزء كنقل القرآن والصلوات الخمس وما فتح
بعض الشراح لو قال كالقرآن لكان اولى لانه تمثيل
للمتواتر والمتواتر هو القرآن لا نقله فضعيف لان
اتصاف القرآن بالمتواتر بواسطة تواتر نقله فانه

يوجب

الحس ٢

يوجب علم اليقين كالعيان اي كما يوجبه وقال قوم
من المعتزلة انه يوجب علم الطمأنينة يعني علما يرجح جانب
الصدق ويطمئن اليه القلوب ولكن لا ينفي توهم
الكذب وهذا القول باطل لان الانبياء ومعجزاتهم
لا يثبت الا بالتواتر فلا يثبت العلم بنبوتهم وهذا
كفر علماً ضرورياً قال فخر الدين الرازي في هذه المسئلة
اعتراضات واجوبة بتدقيقات ومن البين للعاقل
ان علمه بوجود مكة وبمحمد صلعم اظهر من علمه بصحة تلك
الاستدلالات والتمسك بالدليل الخفي في التشكيكات
في الضروريات باطلة اعلم ان اضافة العلم الى
اليقين الخ حيث الخارج لا من حيث الاعتقاد وكا
المشهور وهو اي ذلك الخبر المشهور ما نقله قوم
لا يتوهم تواطؤهم على الكذب وهم اي ذلك القوم القرن
الثاني ومن بعدهم يعني القرن الثالث والاعتبار و
الاشتهار يكون في القرن الثاني والثالث لا القرون
التي بعدهم فان عامة اخبار الآحاد اشتهرت في هذه
القرون ولا يسمى مشهورة وانه يوجب علم الطمأنينة
وانه دون المتواتر فوق الواحد حتى جازت الزيادة
به على كتاب الله قال الجصاص وجماعة من اصحابنا انه

اضافة ... الى ... [illegible]

يعني الدليل الظاهر غير جائز فتبين ان حصول العلم به ضروري صح

مطلب ... [illegible]

ما كان من الآحاد في الاصل اي في القرن الاول وهو قرن الصحابة ثم انتشر ... [illegible]

بغير علم اليقين حتى يكفر جاحده عندهم لان الامة
لما تلقته بالقبول مع عدالتهم وتصلبهم في الدين كان
كالمتواتر والصحيح انه يضلل جاحده ولا يكفر لان خبر
بخروج رواته في العد ابتداء وانما صار بمنزلة
المسموع من رسول الله صلعم وتكذيب الرسول كفر
بخلاف المشهور لان تكذيبه تخطئة جماعة العلماء وهي
ليست بكفر او يكون اتصالا فيه شبهة صورة ومعنى
اما صورة فلان اتصاله بالرسول لم يثبت قطعا واما
معنى فلان الامة ما تلقته بالقبول كخبر الواحد وهو كل
خبر يرويه الواحد او الاثنان فصاعدا لا عبرة للعدد
فيه اي في الخبر الواحد بعد ان يكون دون المشهور و
المتواتر وانما خص الواحد والاثنين بالذكر مع ان
ما بعده كان مغنيا عنه ردا لقول من فرق وقال يقبل
خبر الاثنين دون الواحد لما روي ان النبي صلعم لم يعمل
بخبر ذي اليدين وحده حتى سأل ابا بكر وعمر رضي الله عنهما
فقال الاشل قول ذي اليدين فقبل واجيب بان خبر ذي
اليدين خبر واحد فيما عم به البلوى وغيره من الصحابة كانوا
اولى بالتذكير للنبي صلى الله عليه وسلم انه غالط وخبر الواحد
في مثله لا يقبل وانه يوجب العمل دون علم اليقين

لان المتواتر ح

وظن النبي ح

بالكتاب

بالكتاب وهو قوله تع فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة
ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم
لعلهم يحذرون اوجب على كل طائفة خرجت من فرقة
الانذار وهو الاخبار المخوف عند الرجوع اليهم و
الثلثة فرقة والطائفة منها اما واحد او اثنان فهذا
يوجب العمل بخبر الواحد او الاثنين واذا اوجب
ههنا اوجب مطلقا اذ لا قائل بالفصل والسنة وهي
ما روي ان النبي صلعم قبل خبر بريرة في الصدقة فقال لنا
هدية ولها صدقة وبعث عليا ومعاذا الى اليمن و
دحية الكلبي الى قيصر بكتابه يدعوا الى الاسلام ولو لم يكن
خبر الواحد موجبا للعمل لما بعثهم فان قلت هذا الخبر
رويت في تثبيت قبول اخبار الاحاد فكيف جعلته اصلا
فيما جعلته في الاحتجاج به قلت ظهر روايته في الامة و
تلقوه بالقبول فجاز الاحتجاج به في تثبيت قبول خبر
الواحد والاجماع وهو ان الصحابة عملوا بالاحاد و
حاجوا بها منها ما احتج ابو بكر على الانصار بقوله الائمة
من قريش فقبلوه من غير انكار وعلى هذا جرت سنة التابعين
واجمعوا على قبول خبر الواحد في امور الدين مثل الاخبار
بطهارة الماء ونجاسته والمعقول وهو ان المتواتر يوجب

الواحد في اخبار ح

عليه السلام ح

في كل حادثة فلو رد خبر الواحد لتعطلت الاحكام وقيل لا
يعمل الا عن علم وهو مذهب اهل الحديث منهم احمد بن
حنبل بالنص وهو قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم
لا تتبع ما لا علم لك فلا يوجب خبر الواحد العمل لانه
لا يوجب العلم او يوجب العلم لانتفاء اللازم هذا
تعليل لقوله لا عمل الا عن علم يعني اذا انتفى اللازم وهو
العلم ينتفي الملزوم وهو العمل او لثبوت الملزوم هذا
تعليل لقوله او يوجب العلم يعني لما ثبت الملزوم وهو
العمل باجماع الصحابة ثبت اللازم وهو العلم لامتناع
تحقق الملزوم بدون اللازم والجواب عن الاية لانم
ان المراد منها المنع عن اتباع الظن مطلقا بل المراد المنع
عن اتباع الظن فيما هو المطلوب منه العلم اليقيني
من اصول الدين وفروعه والراوي ان عرف بالفقه
والتقدم في الاجتهاد كالخلفاء الراشدين والعبادلة
جمع عبدل لان من العرب من يقول في عبد عبدل وفي زيد
زيدل او جمع وضعا كالنساء للمراة كذا في الاقليد و
هم عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن
عمر وزيد بن ثابت وابي بن كعب ومعاذ بن جبل و
عائشة وغيرهم كابي موسى الاشعري ممن اشتهر بالفقه

كان

اي لا تتبع ما لا علم لك به

مطلب الراوي

١٨٤

كان حديثه حجة يترك به القياس خلافا لمالك فانه قال
القياس مقدم على خبر الواحد لما روي ان ابن عباس لما سمع ابا
هريرة يروي من حمل جنازة فليتوضأ قال ايلزمنا الوضوء
من حمل عيدان يابسة ولنا ان الخبر يقين باصله لانه قول
الرسول وانما الشبهة في طريقه وهو النقل وبهذا الوار تفوت
الشبهة كان حجة قطعا والقياس محتمل باصله ووصفه
اذ كل وصف يحتمل ان يكون علة فكان الاخذ بما ليس
في اصله شبهة اولى ورد وان عمر ترك في الجنين بحديث
الغرة في الجنين قال صاحب التنقيح حكي عن مالك ان خبر
الواحد اذا خالف القياس لا يقبل وهذا القول باطلاقه
قبيح وانا اجل منزلته عن هذا القول وليس يدري ثبوته
عنه وان عرف الراوي بالعدالة دون الفقه اي
يكون قليل الفقه كانس وابي هريرة وسلمان وبلال
وغيرهم ممن اشتهر بالصحبة مع رسول الله صلعم ولم يكن
من اهل الاجتهاد فان وافق حديثه القياس عمل به و
ان خالفه لم يترك الحديث الا بالضرورة يعني الكتيب
ضرورة انسداد باب الرأي فحينئذ يترك ويعمل بالقياس
بيانه ان ضبط حديث النبي صلعم عظيم الخطر وقد كان
النقل بالمعنى مستفيضا فيهم وان قل ان ينقل بعد

مطلب القياس ناسخ الكتاب

فهمه من العبارة واذا قصر فهمه لا يؤمن عليه
ان يفوته بعض المراد فيدخل شبهة زائدة يخلو القياس
عنها فيحتاط في مثله ويترك الحديث بضرورة انسداد
باب الراي لانه اذا انسد باب الراي من كل وجه
صار ناسخا للكتاب وهو قوله تع فاعتبروا يا اولي الابصار
فانه يقتضي وجوب العمل بالقياس والحديث المشهور
وهو حديث معاذ وغيره كما سيجي ومعارضا للاجماع
فانا ان الامة اجتمعت على حجيته كحديث المصراة وهو
ما روى ابو هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال
لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير
النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها امسكها وان سخطها
ردها وصاعا من تمر التصرية الجمع والمراد بها في الحديث
جمع اللبن في الضرع بالشد وترك الحلب مرة ليتخيل
المشتري انها غزيرة اي كثيرة اللبن اللبن فانه مخالف للقياس من حيث
ان الضمان فيما له مثل مقدر بالمثل وفيما ليس له مثل مقدر
بالقيمة فايجاب التمر مكان اللبن ليس منهما ومن حيث
ان المصراة كانت في ضمان المشتري فوجب ان يكون
النفع له ولا يرد عوضه ومن حيث انه قوم القليل
والكثير بقيمة واحدة اختلف الناس في حكم المصراة

فمذهب

فمذهب مالك والشافعي انه يردها ويرد معها صاعا
من تمر ان كان اللبن هالكا لهذا الحديث وذهب ابن ابي ليلى رحمه
وابو يوسف الى انه يرد قيمة اللبن وذهب ابو حنيفة الى انه ح
ليس له ان يردها ولكن يرجع على البايع بارشها ويمسكها
كذا في شرح السنة اعلم ان اشتراط فقه الراوي
لتقديم الخبر على القياس مذهب عيسى ابن ابان واختاره
القاضي ابو زيد وخرج عليه حديث المصراة وتابعه
اكثر المتاخرين واما عند الكرخي ومن تابعه من اصحابنا
فليس فقه الراوي شرطا للتقديم بل خبر كل عدل مقدم
على القياس اذا لم يكن مخالفا للكتاب والسنة المشهورة
لان تغير الراوي بعد ما ثبت عدالته موهوم والظاهر
انه يروي كما سمع ولو غير لغير على وجه لا يتغير المعنى
واليه مال اكثر العلماء فلا يتغير ولهذا قبل عمر حديث
حمل بن مالك مع انه لم يكن فقيها في الجنين وقضى به وان
كان مخالفا للقياس لان الجنين ان كان حيا وجبت الدية
وان كان ميتا لا يجب فيه شيء واجابوا عن حديث المصراة المصراة
بانه انما لم يعملوا به لمخالفته الكتاب وهو قوله تع
فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ويمنع ان ابا هريرة
لم يكن فقيها لانه كان يفتي في زمن الصحابة وما كان

فليس ح

يفتي في ذلك الزمان الا فقيه مجتهد فاما قلت قد عملتم
بخبر القهقهة على مخالفة القياس مع انه رواية معبد
الجهني وانه غير معروف بالفقه قلت روى خبر القهقهة
غيره مثل جابر وانس وغيرهما وعمل به كثير من الصحابة
والتابعين ولهذا قدم على القياس وان كان الراوي
مجهولا في رواية الحديث بان لم يعرف الا بحديث او
بحديثين ولم تعرف عدالته ولا فسقه ولا طول
صحبته مع رسول الله صلعم كوابصة ابن معبد فانه
روى عنه السلف وشهدوا بصحبته وعملوا به او اختلفوا
فيه ان في قبول حديثه مع نقل الثقات عنه كحديث معقل
بن سنان فانه رواه ان ابن مسعود سئل عمن تزوج
امراة ولم يسم لها مهرا ثم مات عنها فاجتهد شهرا
فقال ارى لها مثل مهر نسائها لا وكس ولا شطط فقام
معقل بن سنان وقال نشهد ان رسول الله صلعم
قضى في بروع بنت واشق مثل قضائك فسر ابن
مسعود سرورا لم ير مثله قط لموافقة قضائه قضاء رسول
الله صلى الله عليه وسلم ورده علي فقال ما نصنع بقول
اعرابي بوال على عقبيه حسبها الميراث ولا مهر لها لفقه
رايه وهو ان المعقود عليه عاد اليها سالما فلا

يستوجب

الوكس النقص [illegible] صح

فقال ح

١٨٦

يستوجب مقابلته عوضا كما لو طلقها قبل الدخول ولم
يسم لها مهرا وجعل على القياس او مان برواية هذا
المجهول عمل بهذا الحديث علماؤنا بهذا الحديث وهم
من الفقهاء المشهورين كعلقمة ومسروق والحسن لما
رووا عنه صار كالعدل لانا لا نعرف عدالته من لم
يشاهده الا بنقل الثقات عنه وهو موافق للقياس
لان مهر المثل لما كان واجبا بالعقد وجب ان يتأكده
الموت كالمسمى او سكتوا عن الطعن بعد ما بلغهم رواية
لان سكوتهم بمنزلة ما قبلوه صار كالمعروف يعني صار
حديثه حديث المعروف وان لم يظهر من السلف الا الرد
بعد ما ظهر حديثه كان مستنكرا لان اهل الحديث والفقه
لم يعرفوا صحته فلا يقبل ولا يعمل به مثل حديث فاطمة بنت قيس
رضي الله عنها اخبرت ان زوجها طلقها ثلثا ولم يفرض لها النبي
صلى الله عليه وسلم لا بالنفقة والسكنى فرده وقال لا ندع
كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امراة لا ندري اصدقت
ام كذبت قال عيسى بن ابان اراد بقوله كتاب ربنا وسنة
نبينا القياس لانه ثابت بهما ولو كان المراد عين النص
لنقل النص وروى السنة وهو القياس على الحامل المبتوتة فان
لها النفقة اتفاقا وكذا الحائل المعتدة عن طلاق رجعي كذا مع

لان الثقات ح

عمر ح

الصحيح ح

ام حفظت ام نسيت ح

اي لوجود الاحتباس

الاحتباس والنفقة جزاء الاحتباس وتقاتل ان يقول
انقطعت الزوجية في المبتوتة فلا تجب لها النفقة وليس
كذلك المعتدة من طلاق رجعي فلا يصح القياس وذكر الطحاوي
اراد بالكتاب قوله تعالى لا تخرجوهن من بيوتهن ومن السنة
ما قال عمر رضي الله سمعت رسول الله صلعم يقول لها النفقة
والسكنى ورد عمر كان بحضرة من الصحابة ولم ينكر ذلك احد
فثبت ان ذلك الحديث منكر عندهم وان لم يظهر حديثه بين
السلف ولم يقابل برد ولا قبول يجوز العمل به اذا لم يخالف
القياس ولا يجب لان وجوب العمل شرعا لا يثبت بمثل
هذا الطريق الضعيف فان قلت اذا وافقه القياس و
لم يجب العمل به كان الحكم اليه فلا يتمكن ما في القياس من منع
هذا الحكم نابتا لكونه مضافا الى الحديث وانما جعل الخبر
حجة بشرايط في الراوي وهي اربعة العقل وهو نور
في بدن الآدمي وقيل في القلب يضيء به اي بذلك النور طريق
يبتدئ به الى رواحه وقيام مقام الخاطر وضميره الجمع
الطريق من حيث ينتهي اليه ضميره راجع الى حيث وهو
معنى المكان درك الحواس يعني ابتداء عمل القلب بنور
القلب من حيث ينتهي اليه درك الحواس وفي هذا قبل بداية
المعقولات نهاية المحسوسات فيبتدئ اي يظهر للقلب فيدركه

بتوفيق الله تعالى صح

187

اي المطلوب القلب بتأمله مثلا اذا نظر الانسان الى بناء
رفيع يدرك بنور عقله ان له بانيا لا محالة ذا قدرة وحيوة
وعلم من الاوصاف التي لا بد للباني منه فان قلت التعريف
غير جامع لانه قد يكون الطلب بعد بداية المعقولات
كما اذا استدل الناظر وجود العالم ان له صانعا عالما فقد
يطلب بعد ذلك ان علمه عين ذاته او غيره او هو لا ولا ذاك
قلت الطلب بعد بداية المعقولات بمرتبة او بمراتب
لا ينافي كون البداية من انتهاء الحس وان كان بانيا مستغنيا عن الحس وفيه نظر لانه لا يصدق قوله من حيث ينتهي اليه
درك الحواس لانه على ذلك التقدير يكون من حيث ينتهي
اليه ابتداء المعقولات والحق ان هذا انما يتاتى فيما له
صورة محسوسة واما فيما ليس بمحسوس فانما يبتدئ بطريق
العلم به من حيث يوجد واما تعريفه على الاطلاق فكما
يقال العقل قوة نفسانية يدرك به الانسان حقايق
الامور والشرط الكامل منه اي من العقل وهو
عقل البالغ ولما كان الكمال امرا خفيا اقيم السبب
الظاهر وهو البلوغ عن غير آفة مقام كمال العقل تيسيرا
للعباد دون القاصر منه وهو العقل الصبي والمعتوه
والمجنون وانما شرط كمال العقل لقبول الخبر لان الشرع

لما لم يجعلهم اهلا في التصرف في امور انفسهم لنقصان عقلهم
ففي امور الدين اولى هذا اذا كان السماع والرواية
قبل البلوغ واما اذا كان السماع قبل البلوغ والرواية
بعده يقبل قول الصبي اذ لا خلل في تحمله لكونه مميزا ولا
في روايته لكونه عاقلا فان قلت العبد يقبل روايته
وان لم يفوض اموره اليه قلت ذلك لحق المولى لا لنقصان
في العقل والضبط وهو في اللغة الاخذ بالجزم وفي اصطلاح
اهل الشرع ما ذكره المصنف وهو سماع الكلام كما يحق سماعه
الكاف بمعنى المثل وما بمعنى شيء وهو في محل النصب على انه
مفعول مطلق والتقدير وهو سماع الكلام سماعا مثل سماع
شيء يجب ضبطه ورعايته ثم فهمه بمعناه الذي اريد به لغويا
كان او شرعيا كان يتعلم وجه القضاء في قوله عليه السلام لا يقضي
القاضي وهو غضبان لشغل القلب لانه اذا لم يفهم معناه
لم يكن سماعا مطلقا بل سماع صوت والباء في بمعناه بمعنى
مع ببذل المجهود له المجهود مصدر كالميسور بمعنى اليسر ثم حفظه
والمعنى ببذل قدرته ويجوز ان يكون بمعنى المفعول
على معنى ببذل المقدور من السعي في الضبط والضمير في له
للسامع او للمسموع ثم الثبات عليه اي على الحفظ
بمحافظة حدوده اي احكامه بان يعمل بموجبه ببدنه و

مرافقة

١٨٨

وهو افقه بمذاكرته والباء فيه بمعنى مع على اساءة الظن
متعلق بمحذوف حال اي مستقرا ثابتا على اساءة الظن
بنفسه بان لا يعتمد على نفسه اني لا انساه بل يعتقد اني
اذا تركته نسيته اذ الجزم سوء الظن الى حين ادائه متعلق
بقوله ثم الثبات عليه روي ان ابن مسعود كان اذا رو اذا ح
حديثا جعل فرائصه ترتعد باعتبار سوء الظن بنفسه مع انه
كان في اعلى درجات الزهد فان قلت اذا كان الضبط
شرطا للنقل فكيف صح نقل القرآن في لا يفهم معناه قلت
نقل القرآن لم يثبت في الاصل الا بالنقل بهذه الصفة
التواتر وهم نقلوه بصفة الضبط التام ونظم القرآن
معجز يتعلق به احكام مثل جواز الصلوة وغيره فاعتبر
في نقله نظمه ومعناه يتعلق بحفظه واما السنة فان المعنى
اصلها والنظم غير لازم فيها او يقال القرآن مأمون عن التحريف
لان الله تعالى وعد حفظه عن طريق المبطلين بقوله تعالى انا نحن نزلنا
الذكر وانا له لحافظون فجاز النقل فيه عمن كان ضابطا
له ظاهرا وان كان لا يعرف معناه والعدالة وهي
الاستقامة في السيرة والدين وضدها الفسق والمعتبر
هنا كمالها اي كمال العدل وهو رجحان جهة الدين
والعقل على طريق الهوى والشهوة حتى اذا ارتكب كبيرة

[illegible]

او اصر صغيرة سقطت عدالته قيد بالاصرار لانه لو
ارتكب صغيرة ولم يصر عليها لا يبطل عدالته لان التحرز
في جميع الصغائر متعذر عادة واشتراط التحرز عن جميعها
سد لباب الرواية روى ابن عمر عن ابيه عن النبي صلى الله
عليه وسلم انه قال الكبائر سبع الاشراك بالله وقتل
النفس المؤمنة وقذف المحصنة والفرار من الزحف
واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين و
الالحاد في الحرم اي الظلم في البيت الحرام وروى ابو هريرة
مع ذلك اكل الربوا وعن علي رضي الله عنه اضاف
الى ذلك السرقة وشرب الخمر دون العاقل وما ثبت
بظاهر الاسلام واعتدال العقل بالبلوغ لانها محلة
على الاستقامة وينزجر انه عن غيرها ظاهرا وبهذه
العدالة لا يصير الخبر حجة لان هذا الظاهر يعارضه
ظاهر مثله وهو هوى النفس فانه الاصل مثل العقل
وانه داع الى الميل بخلاف العقل والشرع فكان
عدلا من وجه دون وجه فتردد الصدق في خبر من
غير رجحان فشرطنا كمال العدالة والاسلام انما شرط
لان الباب باب الدين والكافر يسعى في هدمه ولا يقبل
قوله والاسلام نوعان اسلام ظ وهو ما ثبت

بنشوه

بنشوه بين المسلمين وثبوت حكم الاسلام على والديه
من غير ان يوجد منه الاقرار وهذا النوع لا يكفي في حجية
الرواية والثاني ثابت بالبيان وهذا النوع مشروط و
هو التصديق اختلف في ان المعتبر في الايمان هو التصديق
المنطقي الذي هو الاذعان والقبول او غيره
اي المنسوب الى المنطق
ذهب صاحب التنقيح الى الثاني وقال هو نسبة الصدق الى المخبر
اختيارا لان الاذعان قد يقع في قلب الكافر بالضرورة
عند رؤية المعجزة مع انه لا يكون مؤمنا حتى ينسب الى
الصدق فيما اخبر به وقال الله تع في حق بعض الكفرة
يعرفونه كما يعرفون ابناءهم فنقول حصول الاذعان
لبعض الكفار ممنوع ولئن سلم يكون كفره باعتبار جحوده
باللسان وغير ذلك من امارات الانكار فانا اذا قطعنا
النظر عن فعل اللسان لا نفهم من نسبة الصدق الى المتكلم
الا قبول حكمه والاذعان له فان قلت فيكون التصديق
من الكيفيات دون الافعال الاختيارية فكيف يصح الامر
بالايمان قلت باعتبار اشتماله على الاقرار وعلى صرف الفكر
في تحصيل تلك الكيفيات بترتيب المقدمات كما يصح الامر
بالعلم والتيقن والاقرار بانه تع كما هو واقع بلسانه واليقين
المراد من الاسم ما يدل على الذات مع الصفة كالرحمن والرحيم

وصفاته من العلم والقدرة وسائر صفات الكمال وقبول
احكامه اي الاعتقاد بها وشرايعه وبما علم من الاحكام
فيكون ايمانا بعد التفحص والشرط فيه البلوغ اجمالا كما
ذكرنا يعني الذي هو شرط في قبول روايته هو ان يقر بعده
الاشياء ويبينها على وجه الاجمال بان يقر بان الله تعالى
واحد عالم قادر حي وفيه دقة لما قال بعض المشايخ
من ان توصيف الله تعالى باسمائه على الاجمال لا يكفي ما لم يكن
عالما بالحقيقة ما يذكر لانه حفظ اللغة من غير معرفة المعنى
بل لا بد من الوصف على التفصيل وهو ان يبين حقيقة
العلم والقدرة والحيوة وقال في الجامع الكبير اذا بلغت
المراة فاستوصفت الاسلام فلم تصف فانها تبين من
زوجها وقد كنا حكمنا بصحة النكاح بظاهر اسلامها ثم
حكم ببيانه حيث لم تحسن ان تصف وجعل ذلك ردة
منها وقلنا هذا الاشتراط يؤدي الى الحرج لان اكثر
الخلايق لا يقدرون على توصيفها على التفصيل وقد
اكتفى النبي صلعم بذكر الجمل حيث جاء اعرابي الى النبي
عم فقال اني رايت الهلال فقال له اتشهد ان لا اله
الا الله وان محمدا عبده ورسوله قال نعم قال يا بلال
اذن في الناس ان يصوموا غدا وبقي الايمان على الاجمال

حيث

حيث سأل جبرائيل عليه السلام قال منصور القاآني شارح
المغني قلت وفيه نظر لاتفاق المتكلمين على اثبات نحو الصفات
لا يتعلق به ايمان وكفر وقوله وباسمائه ينافي ذلك الاتفاق
وحديث الاعرابي ولهذا اي ولاجل ان الشروط المذكورة
شرط في الراوي لا يقبل خبر الكافر والفاسق لعدم العدالة
والصبي والمعتوه لعدم كمال العقل والذي اشتدت
غفلته لعدم الضبط وان وافقنا الحنفي وقبل خبر الاعمى
والمحدود في القذف والمراة والعبد لوجود الشروط
الاربع ولكن لم يقبل شهادتهم لان الشهادة توقفت
على معان اخر اما الاعمى فلان الشرط في الشهادة الاشارة
والتمييز الى المشهود به وذا لا يحصل بالعمى واما العبد والمراة صح
فلان الشرط في الشهادة الولاية الكاملة وبالرق
ينعدم الولاية وبالانوثة تنتقص واما المحدود في قذف
فلان رد شهادته من تمام حده ثبت ذلك بالنص وفي
ظاهر المذهب المحدود في قذف يقبل الشهادة بعد
التوبة وكذا التائب من الفسق والكذب تقبل روايته
الا التائب من الكذب متعمدا في حديث رسول الله فانه
لا يقبل روايته ابدا كذا ذكره ابو عمرو في كتاب معرفة
انواع الحديث والثاني اي القسم الثاني الانقطاع م

الاربعة المختصة بما بيني في الانقطاع وهو نوعان
ظاهر وباطن اما الظاهر فالمرسل من الاخبار وهو ان يترك
الواسطة التي بينه وبين الرسول ويقول قال رسول الله
كذا وهو اي المرسل اربعة اقسام الاول انه ان كان من الصحابي
يعني لو كان المرسل صحابيا فمقبول بالاجماع لاجماعهم على
عدالتهم فان قلت الصحابة ظاهر امرهم السماع من النبي
صلعم فمن اين يعلم انه مرسل قلت باخبارهم انهم سمعوه
من النبي صلى الله عليه وسلم وان بينهم وبينه رجلا ومن القرن
الثاني والثالث هذا هو القسم الثاني من الاقسام الاربعة
يعني ما ارسله القرن الثاني والثالث فكذلك يكون
حجة عندنا ومالك وقال الشافعي لا يقبل الا اذا تايد
باية او سنة مشهورة او موافقة قياس صحيح او قول
صحابي او تلقته الامة او اشترك في ارساله عدلان بشرط
ان يكون شيخاهما مختلفين او يثبت اتصاله بوجه آخر
محتجا بان الجهل بذات الراوي يستلزم الجهل بصفته
والجهل بالصفة وحدها مانع فكيف لا يكون بالذات
والصفات مانعا ولنا الاجماع وهو ان الصحابة
اتفقت على قبول روايات ابن عباس وابن عمر
والنعمان بن بشير وغيرهم من احداث الصحابة مع انهم

لم

يقبول ش

الجهل صح

191

لم يسمعوا كل حديث من النبي صلعم قال الغزالي ما سمع
ابن عباس الا اربعة احاديث ولم يرو عن احد انكار
او تخصيص بانهم رووا بواسطة او لا فان قلت لا خلاف
في مراسيل الصحابة وليس كلامنا الآن فيها قلت
لا فرق بين ارسال الصحابي والتابعي لان عدالتهم
ثبتت بشهادة النبي صلعم فان قلت لا نم الاجماع فان
المسئلة اجتهادية لان المخالف الشافعي لم يقبل المرسل
لا يأثم ولا اجماع في المسائل الاجتهادية قلت لا اجماع
قطعي في المسائل الاجتهادية وهذا اجماع ظني والدليل
المعقول وهو ان كلامنا في ارسال من لو اسنده الى غيره
قبل اسناده فلا يظن به الكذب ~~على رسول الله~~ او لان
والراوي اذا عرفت عدالته سقط عنه السؤال مع النظر
في عدالة من اخبر عنه وانما عليه التقليد لان العدل
ما لم يستبين له الاسناد لا يرسل قال الحسن متى قلت
قال الله سمعته من سبعين او اكثر والجهل بعين الراوي
لا يكون جهلا بصفته مطلقا فان ارسال العدل من الكل
من الائمة دليل تعديله وارسال من دون هولاء يعني
ارسال العدل في كل عصر غير القرن الثاني والثالث
كذلك عند الكرخي يعني حجة لان علة القبول في الروى

الكذب على رسول الله عليه السلام فلان لا يظن صح

يرسل صح

الثالثة العدالة والضبط فمتى وجدنا قبلنا خلافا لابن
ابان لان الزمان زمان الفسق وفشو الكذب ولابد
من البيان والذي ارسل من وجه واسند من وجه مقبول
عند العامة يعني عند الاكثر هذا هو القسم الرابع ساكت
عن حال الراوي والمسند ناطق والساكت لا يعارض الناطق
مثل حديث لا نكاح الا بولي رواه اسرائيل بن يونس
مسندا وشعبة مرسلا وقال بعض لا يقبل لان سكوت
الراوي عن ذكر المروي عنه بمنزلة الجرح فيه واسناده
الاخر بمنزلة التعديل واذا اجتمع الجرح والتعديل يغلب
الجرح واما الباطن فان كان الانقطاع لنقصان في
الناقل لفوات بعض شرايطه من العدالة والاسلام
والضبط والعقل فهو جميع ما ذكرنا يعني لا يقبل خبره
وان كان بالعرض على الاصول بان خالف الكتاب كقوله
صلعم لا صلوة الا بفاتحة الكتاب فانه مخالف لعموم قوله
تعالى فاقرؤوا ما تيسر من القرآن او السنة المعروفة اي
المشهورة مثل ما روى ابن عباس رضي الله ان رسول
صلعم قضى بشاهد ويمين فانه مخالف للحديث المشهور
وقوله صلعم البينة على المدعي واليمين على من انكر
او الحادثة اي خالف الحادثة بان ورد فيما اشتهر من

الحوادث

الحوادث وعمت به البلوى كما روى ابو هريرة رضي الله عنه
انه قال صلعم كان يجهر بسم الله الرحمن الرحيم في الصلاة
فانه لما شذ مع اشتهار الحادثة لم يعمل به لان شهرة
الحادثة تقتضي شهرة ما به يثبت حكم الحادثة فاذا لم
يشتهر النقل عنهم والاحتجاج به دل على انه منقطع او عرض
عنه الائمة من الصدر الاول اي الصحابة مثاله ما روي ان النبي
صلعم قال ابتغوا في مال اليتامى خيرا كيلا تأكلها الصدقة
فان الصحابة اختلفوا في وجوب الزكوة في مال الصبي
واعرضوا عن الاحتجاج بهذا الحديث فدل على انه غير
ثابت او مأول تأويله ان المراد بالصدقة النفقة
كما قال صلعم نفقة المرء على نفسه صدقة كان مردودا
منقطعا ايضا اي كما لو كان الانقطاع لنقصان في الناقل
والثالث اي القسم الخاصة بالسنة في بيان محل الخبر
الذي جعل الخبر فيه حجة الموصول صفة محل فان كان المحل
من حقوق الله تعالى وهي ما يحصل حقا لله تعالى من شرايعه
وهو نوعان الاول ما ليس بعقوبة كالصلاة ونحوها
يكون خبر الواحد بلا شرط عدد لان الصحابة عملوا
باخبار الاحاد وعملوا بخبر عائشة رضي الله عنها في التقاء
الختانين وشرط بعضهم العدد استدلالا بان النبي

الثالث من الاقسام

صلعم لم يقبل خبر ذي اليدين حتى شهد له غيره قلنا صلعم
عدم اعتباره لقيام التهمة لان الحادثة كانت في محفل عظيم ولم
يصدر من غيره كلام خلافا للكرخي في العقوبات يعني ما هو
عقوبة لا يجوز اثباته بخبر الواحد عنده هذا هو القسم
الثاني من حقوق الله قال ابو يوسف في الامالي وهو مختار
الجصاص يجوز لان جانب الصدق مرجح في رواية العدل
فيثبت به الحدود ولا يلتفت الى احتمال الكذب فيه كما
تثبت الحدود بالبينات ولا يلتفت الى احتمال الكذب
فيها وجه قول الكرخي ان خبر الواحد في اتصاله بالرسول
شبهة والحدود يندرئ بالشبهات واما اثباتها بالبينات
فيجوز بالنص على خلاف القياس وهو قوله تع فاستشهدوا
عليهن اربعة منكم وان كان المحل من حقوق العباد هذا
هو القسم الثالث من اقسام محل الخبر ما فيه الزام محض
كالبيوع والاشربة والاملاك المرسلة يشترط سائر
شروط الاخبار من العقل والبلوغ والاسلام اذا كان
المشهود عليه مسلما وكونه غير محدود في قذف ولفظ
الشهادة مطلقا ولا بد فيها من العدد في
موضع يطلع عليه الرجال بخلاف موضع لا يطلع عليه
الرجال فان العدد والذكورة ليس بشرط فيه كالبكارة و

عيوب

عيوب النساء ولفظ الشهادة والولاية والحرية
وان كان المحل لا الزام فيه هذا هو القسم الرابع وهو من
حقوق العباد كالوكالات والمضاربات والرسالات
في الهدايا والشركات يثبت باخبار الآحاد بشرط التمييز
دون العدالة يعني بشرط ان يكون المخبر مميزا صبيا كان او
بالغا كافرا كان او مسلما حتى اذا اخبره صبي او كافر ان فلانا
وكله فوقع في قلبه صدقه ان يشتغل بالتصرف بناء
على خبره لعموم الضرورة لان الانسان لا يجد العدل الحر
البالغ في كل زمان او مكان ليبعثه الى وكيله ولو شرط فيه
سائر الشروط لتعطلت المصالح ولان الخبر غير ملزم لان
الوكيل مختار في قبول الوكالة ولا الزام عليه في ذلك
فاذا لم يوجد الالزام في هذا الخبر لم يشترط شرط الالزام
من العدد والعدالة ولان النبي صلعم كان يقبل خبر الهدية
من البر والفاجر وان كان فيه الزام بوجه دون وجه
هذا هو القسم الخامس وهو من حقوق العباد كعزل الوكيل
وحجر المأذون وفيه الزام من وجه لان الوكيل اذا انعزل
تقتصر الشراء عليه وتلزمه العهدة واذا حجر العبد يخرج
تصرفاته من الصحة الى الفساد ومن وجه لا الزام فيه
لانه يشبه سائر المعاملات لان كلا من الموكل والمولى

يتصرف في حقه بالعزل والحجر كما هو متصرف في حقه
بالتوكيل والاذن يشترط فيه احد شطري الشهادة
من العدد والعدالة عند ابي حنيفة لما شبه الالزام يوجب
اشتراط العدد والعدالة وشبهه المعاملات يوجب
سقوطهما فشرطنا احدهما واسقطنا الاخر توفيرا
للشبهين حظهما وعندهما لا يشترط بل يثبت الحجر والعزل
بخبر كل مميز لان هذا القسم من باب المعاملات ما خلا
الاخبار بالشرايع فوجب ان لا يتوقف على شرايط
الشهادة لان للناس في باب المعاملات ضرورة توكيدا او عدلا
فلو شرطت العدالة لضاق الامر على الناس واما الاخبار
بالشرايع وان لم يكن من المعاملات فقد الحق بها لان الضرورة
قد تحققت في حقه هذا اذا كان المخبر فضوليا وان
كان وكيلا او رسولا من الموكل او المولى بان قال وكلتك
بان تخبر فلانا بالعزل او الحجر او ارسلتك الى فلان
لتبلغ على هذا الخبر لم يشترط العدالة اتفاقا لان عبارة
الوكيل والرسول كعبارة الموكل والمرسل والرابع
اي القسم الرابع من الاقسام المختصة بالسنة في بيان
نفس الخبر وهو اربعة اقسام قسم يحيط العلم بصدقه
اي صدق المخبر كخبر الرسول عليه السلام لانه ثبت

بالدليل

١٩٤

بالدليل القاطع عصمتهم عن الكذب وحكمه وجوب الا
عتقاد به كقوله تعالى وما اتيكم الرسول فخذوه وقسم
يحيط العلم بكذبه كدعوى فرعون الربوبية لقيام ايات
الحدوث فيه وقسم يحتملهما على السواء كخبر الفاسق فان
خبره يحتمل الصدق باعتبار دينه وعقله ويحتمل الكذب
باعتبار فسقه وحكمه التوقف لاستواء الجانبين فيه
وقال الله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وقسم يترجح
احد احتماليه على الاخر كخبر العدل المستجمع لشرايط
الرواية والمقصود هنا هذا النوع ولهذا النوع
اطراف ثلثة طرف السماع وذلك اما ان يكون عزيمة اي
اصلا وهو على اربعة اقسام قسمان منها في نهاية العزيمة و
هو ما يكون من جنس الاستماع بان تقرا على المحدث من كتاب
او حفظ وهو يسمع ثم تقول له مستفهما اهو كما قرات عليك
فهو يقول نعم او [illegible] يقرا المحدث عليك من كتاب او
حفظ وانت تسمعه قال فخر الاسلام قال ابو حنيفة
الوجهان سواء بل الاول احوط لان السامع اذا قرا
بنفسه كان اشد عناية في ضبط المتن لانه عامل لنفسه
والمحدث عامل لغيره او يكتب المحدث اليك كتابا على رسم
الكتب وهو ان يكون مختوما بختم موفيا معنونا يعني

يعني يكتب قبل التسمية من فلان بن فلان الى فلان بن فلان
ثم يبتدأ بالتسمية ثم بالثناء ونحوه فيه حدثني فلان
الى اخره اي الى ان قال عن النبي صلى الله عليه وسلم
ويذكر متن الحديث ثم يقول فيه اذا بلغك كتابي
هذا وفهمته فحدث به عني بهذا الاسناد فهو اي
الكتاب من الغايب كالخطاب وكذلك الرسالة على
هذا الوجه اي الرسالة الغايبة كالكتاب في جواز
الرواية وذلك ان يقول المحدث للرسول بلغ عني
فلانا انه قد حدثني بهذا الحديث فلان بن فلان و
يذكر اسناده فاذا بلغت رسالتي هذه فاروه عني
بهذا الاسناد فيكونان حجتين اذا ثبتا بالحجة اي
بالبينة انه رسول فلان او كتاب فلان على ما عرف
في كتاب القاضي هذا اشارة الى القسمين الاولين
وهما من باب العزيمة ايضا ويكون على سبيل الخلافة
فصار بهما شبهة الرخصة ومع الكتاب والرسالة
او يكون رخصة هذا هو القسم الثالث من قسمي
طرق السماع وهو الذي لا استماع فيه كالاجازة
وهي ان يقول المحدث لغيره اجزت لك ان تروي
عني هذا الكتاب الذي حدثني به فلان او جميع مسموعاتي

ان كان

ان كان عندك وبين اسناده والمناولة وهو ان يعطي
الشيخ كتاب سماعه بيده الى المستفيد ويقول هذا كتابي
وسماعي عن شيخي فلان فقد اجزت لك ان تروي عني
هذا والمناولة تاكيد للاجازة لان مجرد المناولة بدون
الاجازة غير معتبرة والاجازة بدون المناولة معتبرة
ويجوز الاجازة لمعدوم كقوله اجزت لفلان ولمن يولد
له ما تناسلوا والمجاز له ان كان عالما به اي بما في الكتاب
الذي اجازه بروايته يصح الاجازة والا وان لم يكن
المجاز له عالما بما في الكتاب فلا اي لا يصح الاجازة بالاتفاق
ولو اجازه المجاز له بان يقول اجزت لك مجاز الي ما اجازني
الصحيح انه جائز والاحوط ان يقول المجاز له اخبرني او انبأني
ولا يقول حدثني لان ذلك مختص بالاستماع ولم يوجد
وطرف الحفظ اي الطرف الثاني من الاطراف الثلاثة
المتعلقة بطرق الحفظ وهو نوعان والعزيمة فيه ان
يحفظ المسموع من وقت السماع والرخصة يعتمد الكتابة
فان نظر فيه وتذكر ما كان مسموعا صار كانه حفظه من
وقت السماع الى وقت الاداء لان التذكر بمنزلة
الحفظ يكون حجة سواء كان خطه او خط غيره والا
اي وان لم يتذكر الخط شيئا فلا اي لا يحل له الرواية

عند ابي حنيفة لان الخط وضع للتذكر للقلب كالمرآة
للعين فلا عبرة للمرآة اذا لم ير الرائي وجهه فكذا لا عبرة
بالكتاب اذا لم يتذكر القلب به علما لان الخط يشبه
الخط وعندهما وان في يجوز له الرواية ويجب العمل
بها لان الصحابة كانوا يعملون على كتب النبي عم من غير ان
راويا روى ذلك الكتاب وعند ابي يوسف يجوز الاعتماد
على الخط ان كان في الخط يده او في يد امينه ولا يجوز ان
يكون في يد غيره لانه لا يؤمن من التغيير وعند محمد يجوز
العمل بالخط وان لم يكن في يده لان التغيير غير متعارف
وما ذهب اليه محمد رخصة تيسير الناس وطرف النقل
هذا هو الطرف الثالث والعزيمة فيه ان يؤدي على الوجه
الذي سمع بلفظه ومعناه والرخصة ان ينقل بمعنى ما
يرويه بلفظ آخر يؤدي معنى الحديث قال بعض العلماء
لا يجوز نقل الحديث بالنقل بمعناه لانه صلى الله ع
مخصوص بجوامع الكلم سابق في الفصاحة وفي النقل
بالمعنى لا يؤمن من الزيادة والنقصان وحجة العامة
ما روي ان الصحابة قالوا يا رسول الله انا نسمع منك
الحديث ولا نقدر على تأديته كما سمعناه قال صلعم
اذا لم تحلوا حراما ولم تحرموا حلالا واصبتم المعنى
فلا بأس

196

فلا بأس به روي ان ابن مسعود وانسا وغيرهما
كانوا يقولون عند الرواية قال صلعم كذا او قريبا منه
او نحوا منه ولم ينكر عليهم منكر فكان اجماعا على الجواز فان
كان الحديث محكما لا يحتمل غيره يجوز نقله بالمعنى لمن له بصر
اي معرفة في وجوه اللغة لانه لما لم يشتبه معناه لا يتمكن فيه
الزيادة والنقصان اذا نقله بعبارة اخرى وان كان
ظاهرا يعلم ما يحتمل غيره اي غير معناه بان كان عاما محتملا
للخصوص او حقيقة يحتمل المجاز فلا يجوز نقله بالمعنى الا
للفقيه المجتهد لانه يقف على ما هو المراد فيقع الامن من الخلل
وما كان من جوامع الكلم بان كان لفظه وجيزا او تحته معان
كثيرة او المشكل او المشترك او المجمل لا يجوز نقله بالمعنى للكل
اي للمجتهد وغيره اما جوامع الكلم فلما روي انه صلعم قال خصصت
بجوامع الكلم فلا يقدر احد بعده على ما كان مخصوصا به واما
المشكل والمشترك فلان المراد منهما لا يعرف الا بتأويل و
تأويل الراوي لا يكون حجة على غيره كالقياس واما المجمل فلانه
لا يوقف على معناه والمروي عنه هذا اشارة الى الطعن
الذي يلحق الحديث عنه وبيان ما يوجب منه سقوط العمل
بالحديث وما لا يوجبه والطعن الذي يلحقه اما ان يكون من
قبل الراوي او من قبل غيره والذي يكون من قبل الراوي

اذا انكر الرواية انكار رد جاحدا بان قال كذبت علي او ما
رويت لك او انكار توقف بان قال لا اذكر اني
رويت لك هذا الحديث او لا اعرفه ففي الوجه الاول سقط [الحديث]
العمل به بلا خلاف لان كل واحد منهما مكذب للآخر فلا بد من
كذب واحد غير معين ولكن لا تسقط بذلك عدالتهما
للتيقن في عدالتهما ووقوع الشك في زوالها واما في الوجه
الثاني فذهب الكرخي واحد وذهب الشافعي ومالك
الى انه لا يسقط العمل به او عمل بخلافه بعد الرواية كما [اي انه يسقط العمل به]
روت عائشة ان النبي صلعم قال ايما امرأة نكحت بغير [رضي الله عنها]
اذن وليها فنكاحها باطل ثم ان عائشة زوجت بنت اخيها
[رضي الله عنها]
بلا اذن وليها فهو خلاف متيقن ان لا يحتمل ان يكون
مرادا من الخبر بوجه يسقط العمل به لانه خلافه ان كان
حقا بان خالفه للوقوف على نسخه او ليس بثابت
وهو الظاهر من حاله فقد بطل الاحتجاج به وان كان
باطلا بان خالفه لقلة المبالاة والتهاون بالحديث او بغفلة
او نسيان فقد سقطت عدالته لانه لم يكن عدلا
فان كان العمل بخلافه قبل الرواية او لم يعرف تاريخه
اي تاريخ انه عمل قبل الرواية او بعدها لم يكن جرحا
لان الظاهر ان ذلك كان مذهبه وانه ترك ذلك

بالحديث

بالحديث وكذلك ان لم يعرف التاريخ لان الحديث حجة
في الاصل ووقع الشك في سقوطه ويحمل على انه كان قبل
الرواية وتعيين الراوي بعض محتملاته بان كان
اللفظ عاما فيحمل على معنى خاص او مشتركا فيحمله على احد
معنييه لا يمنع العمل به اي بظاهر الحديث لانه ليس بخلاف
بتعيين مثل حديث ابن عمر رضي الله عنه ان النبي صلعم
المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا وهو يحتمل التفرق
بالابدان والتفرق بالاقوال فحمله ابن عمر على التفرق
بالابدان ولم يعمل تاويله فبقي مشتركا فعملنا بما روي
عن النبي صلعم انه قال المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا
عن بيعهما والامتناع عن العمل به اي امتناع الراوي
عن العمل بالحديث مثل العمل بخلافه اي عمل بخلاف ما رواه
فيخرج الحديث عن الحجية لان ترك العمل بالحديث حرام
مثاله حديث ابن عمر رضي الله عنه ان النبي صلعم كان يرفع يديه عند
الركوع وعند رفع الرأس من الركوع وقد صح عن مجاهد
انه قال صحبت ابن عمر عشر سنين فلم اره رفع يديه
الا في تكبيرة الافتتاح فترك العمل به دليل على انتساخه
وعمل الصحابي بخلافه يوجب الطعن اذا كان الحديث
ظاهرا لا يحتمل الخفاء عليهم مثل حديث عبادة بن الصامت

رضي الله عنه انه صلعم قال البكر بالبكر جلد مائة وتغريب
عام تمسك به ان فيه جعل النفي الى موضع معه
السنة في تمام الحد ولم يعمل علماؤنا به لان عمر رضي نفى
رجلا فلحق بالروم مرتدا فحلف ان لا ينفي احدا ابدا
فلو كان النفي حدا لما ترك فعرفنا ان ذلك بطريق
السياسة وعلمنا ان الحديث لا يخفى عليهم لان اقامة
الحد مفوض الى الائمة ويمتنع عليه الشهرة ومثال الحديث
الذي يخفى ما يحتمل الخفاء حديث القهقهة في الصلاة
رواه زيد بن خالد الجهني وروي ان ابا موسى الاشعري
لم يعمل بحديث القهقهة وذلك لا يوجب جرحا لانه في
الحوادث النادرة فاحتمل الخفاء على ابي موسى والطعن
المبهم مثل ان يقول هذا الحديث منكر او مجروح ونحوهما
في رواية الحديث لا يجرح الراوي لان الجارح ربما يعتقد ما
لا يصلح سببا للجرح جارحا بان راه ارتكب صغيرة من غير
اصرار فلا يترك به العدالة الثابتة قال بعض العلماء
الطعن المبهم يكون جرحا لان التعديل المطلق مقبول فكذا
الجرح المطلق قلنا اسباب التعديل غير منضبطة للتكليف
بذكرها والجرح ليس كذلك الا اذا وقع مفسرا بما هو جرح
متفق عليه قيد به لانه لو كان مجتهدا فيه لا يقبل كالطعن

بانه

بانه حديث مرسل وبشرب النبيذ لمن يعتقد اباحته مع اشتهار الحديث
بالصحة دون التعصب قيد به لان الطاعن لو كان معروفا
بالعداوة والتعصب لا يقبل ايضا لان الظاهر ان التعصب
حمله على ذلك ولا يقبل الطعن بالتدليس وهو في اللغة كتمان
عيب السلعة عن المشتري وفي اصطلاح اهل الحديث كتمان
انقطاع في الحديث مثل ان يقول حدثني فلان عن فلان
ولا يقول قال حدثني فلان او قال اخبرنا فلان ولم
يقل عن فلان الصحيح ان هذا ليس بجرح لانه يوهم شبهة
الارسال وحقيقة الارسال ليس بجرح فشبهته اولى
والتلبيس وهو ان يذكر الراوي شيخه بالكنية حتى
لا يعرف صيانة له عن الطعن الباطل فيه وفي هذه الكنية
يشركه غيره او يذكره بصفة ليست بمشهورة
وذلك مثل ان يقول بمشهورة وذلك مثل ان يقول
سفيان الثوري حدثني ابو سعيد وهو كنية للحسن
البصري والكلبي وقد روى عنهما جميعا هو الذي سماه
الشيخ تلبيسا نوع من التدليس عند اهل الحديث ويسمى
ذلك عندهم تدليس الاسناد دون تخصيص الرواية وهو
على العدو فهو لا يصلح جرحا لان ذلك من اسباب الجهاد و
المزاح لانه امر ورد به الشرع لان النبي صلعم كان

بأن زج ولا بأن زج الاحتفا وهذا لانه التسن بين الصغر عند
التحمل لان كثيرا من الصحابة كانوا ابن دون نغ صراحة منهم
بشرط الاتفاق عند التحمل في الصغر والعدالة عند
الاداء بعد البلوغ وعدم الاعتنا في الرواية وهذا
لا يوجب جرحا لان المعتبر هو الاتقان وربما يكون به
اتقان من لم يكن اعتنا في الرواية اكثر من الذي اعتنى بالرواية
كما بكبر فانه لم يكن معتادا بالرواية واستكثار مسايل
الفقه كما ذكر بعض المحدثين في حق ابا يوسف انه كان
اما ما الا انه اشتغل بالفقه وهذا لا يصلح لان ذلك حافظا
دليل الاجتهاد وقوة الذهن فكيف يصلح جرحا **فصل**
قد يقع التعارض بين الحجج فيما بيننا فيدبه لان التعارض
بينها حقيقة غير واقع لانه ذلك من امارات العجز تعالى
الله عن ذلك علوا كبيرا الجهلنا بالناسخ والمنسوخ اذ لا بد
ان يكون الناسخ متاخرا فاذا لم يعرف ان يحج بين
المتقدم والمتاخر يقع التعارض بينهما ظاهرا فلا بد
بيانه اي بيان التعارض فركن المعارضة المراد بالركن
ما يقوم به المعارضة وهو مجموع اجزائها تقابل الحجتين
على السواء لان التقابل لا يقع بين القوي والضعيف
لا مزية لاحديهما تاكيد لقوله على السواء ويكن ان يكون
تنبيها

تنبيها اذ المراد عدم المزية في الوصف كخبر الواحد الذي يرويه
عدل فقيه مع الذي يرويه عدل غير فقيه فانهما متساويان
بالذات لكن يرجح احدهما بقوة وصف وحكمين متقابلين
لان التقابل بين الحجتين لا يتصور الا بتقابل حكمهما و
شرطها اي شرط المعارضة اتحاد المحل لانه لو اختلف جاز
اجتماعهما كالنكاح فانه يوجب الحل في الزوجة والحرمة
في امها والوقت لجواز اجتماعهما في محل واحد في وقتين
كحرمة الخمر بعد حلها مع تضاد الحكم في جهة البيع والاثبات
فان قلت ان كان المراد به ما ذكر في الركن فهو تكرار محض
وان اراد غير ذلك فلم يبينه قلت اراد به ذلك لكنه
لم يذكر هناك ركنا بل ركن المعارضة هو تقابل الحجتين
على السواء وتضاد الحكم في شرطها واما ذكره هناك
بطريق التبع لان الحجة لا بد وان يكون في شيء فذكر
هناك بالالتزام وهاهنا بالمطابقة ولا بد من اشتراط
اتحاد النسبة ايضا لجواز اجتماع الضدين في كون محل واحد
بالنسبة الى الشخصين كالحل في المنكوحة بالنسبة الى الزوج
والحرمة فيها بالنسبة الى الغير قال الشمس الائمة ومن الشرط
ان يكون كل واحد موجبا على وجه يجوز ان يكون ناسخا
للاخر اذا عرف التاريخ فيجري التعارض بين الايتين

والسنتين دون القياسين وحكمها اي حكم المعارضة
بين الآيتين المصير الى السنة ان وجدت لانهما تساقطتا
لامتناع العمل باحديهما لعدم الاولوية فيصار الى ما بعدهما
من الحجة وهي السنة فان قلت هذا منظور فيه
لجواز المصير عند تعارض الآيتين الى آية اخرى قلت
كلام المص مبني على عدم جواز الترجيح بكثرة الادلة
فلا يتوجه عليه الاعتراض مثاله قوله تع فاقرؤا ما تيسر
من القرآن وقوله تع واذا قرئ القرآن فاستمعوا له والاول
بعمومه يوجب القراءة على المقتدي والثاني ينفي وجوبها
اذ كلاهما ورد في الصلاة عند عامة اهل التفسير فيصار
الى الحديث وهو قوله صلى الله عليه من كان له امام فقراءة
الامام له قراءة وبين السنتين المصير الى قول الصحابة
عند من يوجب تقليد الصحابي او القياس عند من لم يوجب
قول الصحابي فالمصير الى القياس ولا يخفى عليك ما في كلام
فخر الاسلام وشمس الائمة ان ايهما يصار اليه اولا
بعد السنة اقوال الصحابي او القياس لانهما عطفا باو و
هو لاحد المذكورين وكلام صاحب التقويم يصرح
بان المصير الى قول الصحابي مقدم على القياس مثاله ما روي
ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى صلاة الكسوف ركعتين

بركوعين

صلاها

بركوعين وسجدتين وروت عائشة رضي الله عنها انه عليه السلام
ركعتين باربع ركوعات واربع سجدات فتعارضتا
فيصار الى القياس وهو الاعتبار بسائر الصلوات
وفي الشرح الاكملي اذا تعارضت السنتان فعند ابي
سعيد البردعي يصار الى اقوال الصحابة مطلقا اي فيما يدرك
بالقياس وفيما لا يدرك وعند الشافعي رحمه الله الى القياس
مطلقا وعند الكرخي انما يقدم قول الصحابة اذا ورد
فيما لا يدرك بالقياس واما فيما يدرك به فهو مقدم
على قول الصحابي وعند العجز عن المصير الى دليل آخر بان لم يوجد
او وجد ولم يصلح شاهدا بان كان التعارض بين القياسين
واقوال الصحابة ايضا يجب تقرير الاصول اي العمل
بالاصل كما في سور الحمار لما تعارضت الدلايل فيه
اما تعارض الدلايل فكما روي جابر رضي الله عنه سئل
اتتوضأ بما افضلت الحمر قال نعم وروي انس رضي الله عنه
انه صلعم نهى عن لحوم الحمر الاهلية وقال انها رجس وهذا
يدل على نجاسة سوره اما تعارض اقوال الصحابة فكما
قال ابن عمر رضي الله عنه سور الحمار نجس وكان ابن عباس
رضي الله عنه يقول الحمار يعلف التبن فسوره طاهر واما
تعارض الاقيسة فيه بانه لم يمكن الحاقه بالعرق بعلة

الضرورة فيه يكون طاهرا لان الضرورة في العرق اكثر و
لم يكن الحاقه باللبن لجامع التولد من اللحم ليكون نجسا لوجود
اصل الضرورة في السور دون اللبن وكذا لايمكن الحاقه
بسور الكلب لجامع حرمة اللحم ليكون نجسا لوجود الضرورة
في الحمار بكونه مربوطا في الدور والكلب ليس كذلك
ولايمكن الحاقه بسور الهرة لجامع الطواف ليكون طاهرا
لان الضرورة في الهرة اكثر لدخولها المضايق التي لا
يدخلها الحمار وجب تقرير الاصول وهو ابقاء ما كان
على ما كان فقيل ان الماء عرف طاهرا في الاصل فلا يتنجس
ما دام طاهرا ولم يزل به الحدث للتعارض اي لا يطهر
به ما كان نجسا لان الطهارة والنجاسة عرفت ثابتة
بيقين فلا يزولها بالشك و وجب ضم التيمم اليه فان قلت
لما وجب تقرير الاصول وقد عرف الماء طاهرا وطهورا
لزم ان يبقى كذلك قلت لو بقيت فيه صفة الطهورية
لزال الحدث والنجاسة ولا يكون هذا تقرير الاصول بل
يكون عملا باحد الاصلين واهدار الآخر فاوجب وقوع
الشك في طهوريته ليكون عملا بالاصلين وسمي سور الحمار
مشكلا لهذا اي لتعارض الدليلين فان قلت لا نم ان
التعارض اذ المحرم مرجح في نجسه فكذا في سوره ولا تعارض

٢

مع امكان الترجيح فلا يثبت الشك قلت ترجيح المحرم
في حرمة اللحم كان للاحتياط والاحتياط في السور في جعله
مشكوكا ليجب الاستعمال وضم التيمم اليه فلو رجحنا نجاسته
لوجب التيمم لا غير ولزم ترك العمل بالاحتياط لاحتمال كون
السور مطهرا دون التراب لانه يفتي به الجهل يعني لا يفتي
بهذه العبارة ان حكمه مجهول لان الشك ليس من احكام بل الشرع صح
حكمه معلوم وهو وجوب الاستعمال وانتفاء النجاسة
وضم التيمم واما اذا وقع التعارض بين القياسين فلم
يسقطا بالتعارض ليجب العمل بالحال يعني لم يسقط القياسان
بالتعارض اذ ليس بعد القياس دليل شرعي يرجع اليه بدليل صح
فيضطر الى العمل باستصحاب الحال الذي هو ليس بدليل بل يعمل به دليل شرعي صح
المجتهد بايهما شاء لان احد القياسين حق عند الله يقينا
وكل واحد منهما حجة في حق العمل اصاب المجتهد او اخطأ
بشهادة قلبه فان قلت لما كان كل واحد من القياسين
حجة وجب ان يختار ايهما شاء من غير شرط تحكم كما في اصناف
ما يقع به التكفير قلت كل واحد حجة في حق العمل لكن
كلاهما ليس بحجة في اصابة الحق لان الحق عند الله واحد
والقياس لا يدل عليه وقلب المؤمن نور يدرك به
ما هو باطن بلا دليل عليه قال النبي صلى الله عليه وسلم

مطلب التخلص عن التعارض

انتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله وعند ابي حنيفة
رحمه الله يعمل بايهما شاء ولهذا صار له في مسئلة قولان
او اقوال واما الروايتان اللتان رويتا في مسئلة
واحدة فانما كانتا في وقتين فاحديهما صحيحة والاخرى
فاسدة ولكن لم يعرف الاخيرة منهما والتخلص عن المعارضة
على خمسة اوجه بالاستقراء اما ان يكون من جهة الحجة
بان لا يعتدلا اي لا يتساويا كقوله صلى الله عليه وسلم
البينة على المدعي واليمين على من انكر لا يعارضه حديث
قضاء النبي صلعم بشاهد ويمين لان الاستواء
لان الاول مشهور والثاني خبر الواحد او من قبل الحكم
بان يكون احدهما حكم الدنيا والاخر حكم العقبى فيكون
الثابت باحدهما غير الثابت بالاخر ومن شرط المعارضة
اتحاد الحكم فاذا اختلف الحكم يمكن الجمع بينهما فلا تعارض
كاية اليمين في سورة البقرة والمائدة الاية التي في
سورة المائدة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم و
لكن يؤاخذكم بما كسبت فانها توجب المؤاخذة
بكل يمين مكسوبة بالقلب اي مقصودة فيتحقق
المؤاخذة في الغموس لان الايمان على نوعين معقودة
فيها مؤاخذة ولغو لا مؤاخذة فيها والغموس ليست

البقرة صح

بعقودة

بمعقودة فكان لغوا واللغو اسم لكلام لا فائدة فيه
ولغو في الغموس فائدة اليمين المشروعة لانها شرعت
لتحقق البر ولا يتصور ذلك في الغموس فكانت لغوا
فتحققت المعارضة بين الايتين في حق الغموس
فيتخلص عنها ببيان اختلاف الحكم بان يقال المؤاخذة
في اية البقرة مطلقة والمطلق ينصرف الى الكامل فيكون
المراد بها المؤاخذة الاخروية والمؤاخذة المنفية في المائدة
هي المؤاخذة بالكفارة في الدنيا او من قبل الحكم بان
يحمل احدهما على حالة والاخر على حالة كما في قوله تع حتى
يطهرن بالتخفيف والتشديد القراءة بالتخفيف
تقتضي حل القربان بانقطاع الدم سواء انقطع على
اكثر مدة الحيض واقلها والقراءة بالتشديد تقتضي
ان لا يحل القربان قبل الاغتسال فيقع التعارض
ظاهرا لكنه يرتفع باختلاف الحالين بان يحمل القراءة
بالتخفيف على الانقطاع على اكثر المدة لانه انقطع
بيقين والقراءة بالتشديد على اقل المدة لان الانقطاع
لا يثبت فيه بيقين ولا بد من مؤكدة لجانب الانقطاع
وهو الاغتسال او ما يقوم مقامه من مضي الوقت
صلاة فان قلت قوله تع فاذا تطهرن في القرائتين

في جميع الاحوال ولو كان
في بعضها ينبغي ان يكون في قراءة
التخفيف فانا طهرن فلت لا
هذا ان يجري على خبر الصدق
الا سنا ر ح ٤٢

يأبى هذا التوفيق لانه يوجب الاغتسال في الانقطاع
على العشرة لا يجوز لما فيه من التناقض ومحل قوله يطهرن
في قراءة التخفيف على طهرن الان تغتسلن يجيء بمعنى تفعلن
غير ان يدل على صنع كتبين بمعنى ابان او من قبيل
الاختلاف الزمان مثل قوله واولات الاحمال
اجلهن ان يضعن حملهن فانها نزلت بعد التي في سورة
البقرة وهي قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون
ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا
فقد وقع التعارض بينهما في حق الحامل المتوفى
عنها زوجها فقال علي رضي الله عنه تعتد بابعد الا
جلين اي باطول العدتين لان كل اية توجب عدة
على وجه فيجمع بينهما احتياطا وقال ابن مسعود تعتد
بوضع الحمل وقال من شاء باهلته ان سورة النساء
القصرى وفيها قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن
ان يضعن حملهن نزلت بعد التي في سورة البقرة
محتجا بها على علي رضي الله عنه ولم ينكر ذلك علي فثبت انه
كان معروفا بينهم ان المتأخر ناسخ فيكون عدة
المتوفى عنها زوجها اذا كانت حاملا بوضع الحمل ولا معنى
للجمع او دلالة اي ما فيه من الامور التي تتخلص بها

باهلته
اي لاعنته

عن

٢٠٢

عن المعارضة اختلاف زمان الحجتين دلالة لا صريحا
كالحظر والمبيح اذا اجتمعا نحو ما روي ان النبي صلى
الله عليه وسلم نهى عن اكل الضب وروي انه صلى
الله عليه وسلم رخص فيه فانا نعلم انهما وجدا
في زمانين فالحاظر جعل متأخرا ناسخا للمبيح تقليلا
للنسخ لان الاصل في الاشياء الاباحة فلو جعل المبيح
متأخرا يلزم تكرار النسخ لان الحاظر يكون ناسخا
للاباحة الاصلية ثم المبيح يكون ناسخا للحاظر فيلزم
التكرار ولو جعل الحاظر متأخرا لا يلزم الا نسخ واحد
فيجعل الحاظر اولى وفيه بحث اذ الاباحة الاصلية
ليست حكما شرعيا فلا يكون رفعها نسخا اذ النسخ عبارة
عن انتهاء الحكم الشرعي الا اذا اريد بالنسخ تغيير الامر
الاصل فيتغير مرتين فتكرار النسخ بهذا المعنى لا المعنى
الحقيقي للنسخ وههنا ثلاثة مذاهب الاول ان الاصل
في الاشياء الاباحة لقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا
والثاني ان الاصل فيها الحظر لانها مملوكة لله تعالى والتصرف
في ملك الغير لا يجوز الا باذنه والثالث التوقف لان
العقل لا حظ له في معرفة الاحكام فيتوقف فيه الى ان
يرد الشرع بالاباحة او الحرمة وفخر الاسلام اختار

القول الاول لا على معنى ان الاشيا مخلوقة مباحة
ثم بعث الانبيا بالحظر لان البشر لم يتركوا سدا اي مهملا
بلا شرع في زمان قال تعالى وان من امة الا خلا فيها
نذير وانما قلنا انها مباحة بناء على زمان الفترة الذي
بين عيسى ومحمد صلى الله عليه وسلم فان الاباحة كانت
ظاهرة في ذلك الزمان لوقوع التحريفات في الانجيل و
والتورية ولم يبق الاعتماد على شيء من الشرايع وظهرت
الاباحة على معنى عدم العقاب والمثبت وهو الذي يثبت
امرا عارضا اولى من النافي الذي ينفي العارض ويبقي
الامر الاول عند الكرخي ولد اي سنة ستين ومايتين
ومات سنة اربعين وثلثماية لان المثبت يخبر عن حقيقة
والنافي اعتمد الظاهر كما في الجرح والتعديل ترجح قول
الجارح لانه مخبر عن حقيقة وعند عيسى بن ابان كان
من اصحاب الحديث ثم غلب عليه الراي تفقه على محمد بن الحسن
وكان موته سنة احدى وعشرين ومايتين يتعارضان
لان ما يستدل به على صدق الراوي في المثبت من العدالة
موجود في النافي فيتعارضان ويطلب الترجيح بوجه
آخر والاصل فيه اي في ترجيح المثبت او النافي انما
اختلف عمل ائمتنا في تعارض المثبت والنافي في بعض

الصور

الصور عملوا بالمثبت وفي بعضها بالنافي احتيج الى ضابطة تتفرع
على ذلك اختلافهم اشار اليه المص بقوله والاصل فيه
ان النفي ان كان مما يعرف بدليله بان كان مبنيا على
دليل بان يكون له علامة ظاهرة او من جنس ما لا يعرف
بدليله بان لا يكون مبنيا على دليل بل يكون مبنيا على
الاستصحاب الذي ليس بحجة او كان مما يشتبه حاله اي
يحتمل ان يكون مستفادا من دليل دال عليه ويحتمل ان
يكون مبنيا على الاستصحاب والاول مثل الاثبات
لان الدليل هو المعتبر لا صورة النفي فيقع التعارض
والثاني لا يعارض الاثبات لان ما لا دليل عليه
لا يعارض ما عليه دليل وفي الثالث وجب التفحص
عن حال المخبر ان ثبت انه بنى على ظاهر الحال لم يقبل خبره
لانه اعتمد ما ليس بحجة وان ثبت انه اخبر عن دليل
المعرفة كان مثل الاثبات وهذا معنى قوله لكن عرف
ان الراوي اعتمد دليل المعرفة كان مثل الاثبات
الحاصل ان النفي على اربعة اقسام الاول ما يكون من جنس
ما يعرف بدليله والثاني ما يكون محتملا وقد علم بالتفحص
انه في الاخبار بني على دليل دال عليه والثالث
ما لا يكون من جنس ما يعرف بدليله والرابع ما يكون
والثالث حجة

اشار المص بقوله ان كان من جنس ما يعرف بدليله الى حجة

لا يكون ناقلا من حال الاثبات بل يكون الاثبات راجحا و
اليه اشار بقوله والا فلا يعني ان لم يكن مما يعرف
بدليله ولا مما عرف ان الراوي اعتمد دليل المعرفة
فلا يكون مثل الاثبات فالنفي في حديث بريرة لما قرر
الاصل ذكر مسائل اجتمع فيها المثبت والنافي وهي
ثلث الاولى مسئلة خيار العتاقة وهي ما اذا اعتقت
الامة المنكوحة وزوجها عبد يثبت لها خيار فسخ
النكاح كما اذا كان زوجها حرا خلافا للشافعي رحمه
وهو ما روي انها اعتقت وزوجها عبد مما لا يعرف
الا بظاهر الحال وهو ان العبودية كانت ثابتة
قبل العتق فلم يعارض الاثبات وهو اي الاثبات
ما روي انها اعتقت وزوجها حر فاخذنا بالمثبت
من حديث ميمونة ... الثانية المسئلة نكاح المحرم — المسئلة ج
فانه يجوز عندنا خلافا للشافعي وهو ما روى ابن عباس
ان النبي صلعم تزوجها وهو محرم وهذا ناف لانه مبقي
على الامر الاول فان الاحرام كان ثابتا قبل التزوج
مما يعرف بدليله وهو هيئة المحرم فعارض الاثبات
وهو ما روى يزيد بن الاصم انه اي النبي صلعم تزوجها
وهو حلال اي خارج عن احرامه وهو مثبت لانه

يدل

٢٠٥

يدل على امر عارض على الاحرام وجعل رواية ابن عباس
اولى من رواية يزيد بن الاصم لانه اي يزيد لا يعدله
اي ابن عباس في الضبط والاتقان ايضا علوا في هذه
المسئلة بالنافي لان النفي هنا مما يعرف بدليله وهو
هيئة المحرم فيعارض الاثبات وقد عارضه بوجوه
الثاني بفقه الراوي وضبطه وطهارة الماء وحل الطعام
من جنس ما يعرف بدليله كالنجاسة والحرمة هذه
المسئلة الثالثة يعني اذا اخبر مخبر بنجاسة الماء
والاخر بطهارته او اخبر المخبر بحل الطعام والاخر بحرمته
بنجاسته فالمخبر بالطهارة والحل ناف لانه ينفي العارض
ويبقي الامر الاصلي والمخبر بالنجاسة والحرمة مثبت لانه
يثبت امرا عارضا والنفي هنا مما يحتمل ان يكون مبنيا
على دليل بان اخذ الماء من نهر جار في اناء طاهر ولم
يغب عن ذلك الاناء فانه يكون عارفا بطهارته بدليل
موجب ويحتمل ان يكون مبنيا على ظاهر الحال فان
في الاصل المتقدم واذا علم انه اخبر بدليل عارض — ظاهر ح
قوله قول المثبت لكون كل واحد منهما مخبرا عن
دليل فاذا تحقق التعارض بينهما يعمل بما هو الاصل
وهو الطهارة في الماء والحل في الطعام لان الاستصحاب

وان لم يصلح ان يكون حجة يصلح ان يكون مرجحا فرجح
المثبت به كذا قرره صاحب الكشف وظاهر قول المص
يدل على انه جعل الطهارة والحل من جنس ما عرف
بدليله لانهما يحتمل وجعل الخبر النافي فيهما معارضا للخبر
المثبت مطلقا والظاهر هو الاول والترجيح لا يقع
بفضل العدد اي بكثرة عدد الرواة وبالذكورة والحرية
اي بذكورة الراوي وحريته عند العامة وقيل يقع
الترجيح بكثرة الرواة لان قول الجماعة اقوى في
الظن من قول الواحد وللعامة ان كثرة الرواة
لا يكون دليل القوة ما لم يخرج عن خبر الاحاد الا ترى
ان المناظرة جرت في وقت الصحابة الى يومنا باخبار
الاحاد ولم يروا اشتغالهم بالترجيح بزيادة عدد
الرواة ولا بالذكورة ولو كان ذلك صحيحا لاشتغلوا
كما اشتغلوا بالترجيح بزيادة الضبط قال شمس الائمة السرخسي
والذي يصح عندي ان هذا القول من الترجيح بكثرة
الرواة قول محمد وقد ذكر في السير الكبير اهل العلم
ثلث فرق اهل الشام واهل الحجاز واهل العراق
وكل ما اتفق فيه الفريقان على قول اخذت بذلك
وتركت ما تفرد به فريق واحد والصحيح قول العامة

كما صح

لان

لان الحق لا يختل انما يكون مع القليل قال تعالى وما يعلمهم
الا قليل وقال الحماسي يعيرنا انا قليل عديدنا فقلت
لها ان الكرام قليل ولا يلزم علينا المتواتر والمشهور
لانا لا نرجحهما بزيادة العدد بل بدخولهما في حد العيان
ولهذا لا يترجح متواتر على آخر فان قلت قد ثبت
الترجيح لما روي ان النبي صلى الله عم توقف في خبر
ذي اليدين حتى اخبره ابو بكر وعمر رضي الله عنهما قلت
الترجيح انما يكون بعد معارضة حجتين وما ذكرتم ليس
كذلك بل هو توقف في قبول خبر الواحد لتجويز الغلط
عليه والتردد في صدقه ببعض الاسباب واذا كان
في احد الخبرين زيادة لم يكن في الآخر وكان الراوي واحدا
يؤخذ بالمثبت للزيادة كما في الخبر المروي في التحالف
وهو ما روى ابن مسعود انه قال اذا اختلف المتبايعان
والسلعة قائمة تحالفا وترادا وفي رواية اخرى عنه
لم يذكر قوله والسلعة قائمة فاخذنا بالمثبت للزيادة
وقلنا لا يجري التحالف الا عند قيام السلعة وجه
يكون حذف الزيادة من بعض الرواة لقلة ضبطه
واما اذا اختلف الراوي فيجعل كالخبرين ويعمل بهما
لان الظاهر انه صلى الله عليه وسلم قالهما في وقتين

لكان صح

فيجب العمل بهما بحسب الامكان كما هو مذهبنا ان المطلق
لا يحمل على المقيد في حكمين نظيره ما روي انه صلعم نهى
عن بيع الطعام قبل القبض وجاء في رواية اخرى عنه
صلى الله عليه وسلم النهي عن بيع ما لم يقبض فانا نعمل
بهما ولا نحمل المطلق على المقيد بالطعام فنحن لا نجوز
بيع سائر العروض قبل القبض كما لا نجوز بيع الطعام
قبل القبض **فصل في البيان** وهذه الحجج اي الحجج
التي مر ذكرها من الكتاب والسنة واقسامها تحتمل
البيان اي الكشف عن المقصود وهو اي البيان على خمسة
اوجه بالاستقراء اما ان يكون بيان تقرير وهو توكيد
الكلام بما يقطع احتمال المجاز مثل قوله ولا طائر يطير يقطع صح
بجناحيه فان الطائر يحتمل ان يستعمل في غير حقيقته
يقال للبريد طائر فيكون قوله يطير بجناحيه تقريرا لموجب
الحقيقة وقطعا لاحتمال المجاز او الخصوص كقوله
فسجد الملائكة كلهم اجمعون فان الجمع شامل لجميع
الملائكة على احتمال البعض وبقوله كلهم قرر على العموم
او بيان تفسير وهو بيان ما فيه خفاء كبيان المجمل
كقوله تعالى اقيموا الصلوة فانه مجمل لحقه بيانه بالسنة
والمشترك ولهما يصحان موصولا ومفصولا وعند بعض

المتكلمين

٢٠٧

المتكلمين لا يصح بيان المجمل والمشترك الا موصولا احتجوا بان
المقصود من الخطاب ايجاب العمل وهو المقصود الاصلي
وذا يكون بالفهم والفهم انما يحصل بالبيان ولو جوزنا تأخير
البيان لادى الى تكليف المحال احتج من جوزه مفصولا بان
الخطاب بالمجمل قبل البيان يفيد الابتلاء باعتقاد الحقيقة
في الحال مع انتظار البيان للعمل به وليس فيه تكليف
المحال لان العمل لا يجب قبل البيان او بيان تغيير كالتعليق
بالشرط والاستثناء وتسميتهما بيانا مجاز لان الاستثناء
في قوله لفلان علي الف درهم الا مائة يبطل الكلام
في حق المائة وكذلك الشرط يبطل كون الكلام ايقاعا
ويصيره يمينا الا انه في الاستثناء يبطل بعض الكلام
وفي التعليق كله فالابطال لا يكون بيانا حقيقة ولكنه
بيان مجازا من حيث انه يبين ان عليه تسعمائة
لا الفا او انه حلف لا ايقاع في التعليق وانما يصح
ذلك موصولا فقط باجماع الفقهاء وعن ابن عباس انه
يصح مفصولا لما روي انه صلعم قال لاغزون قريشا
ثم قال بعد سنة ان شاء الله واحتج الفقهاء بان النبي
صلعم قال من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكفر
بجزه صح الحديث عين التكفير لتخليص الحالف ولو صح الاستثناء

لقال فليستثني وليأت بالذي هو خير منها والحديث الذي
الحديث رواه غير صحيح نقله كذا ذكره الغزالي و
اختلف في خصوص العموم اي تخصيص العام الذي
لم يخص منه شيء فعندنا لا يقع متراخيا وعند الشافعي
يجوز ذلك قيدنا بقولنا لم يخص منه شيء لانه اذا خص
منه شيء بدليل مقارن يجوز تخصيصه بعد ذلك بدليل
متراخ اتفاقا هذا الاختلاف بناء على ان العموم مثل
الخصوص عندنا في ايجاب الحكم قطعا وبعد الخصوص
لا يبقى القطع فكان تخصيص العام تغييرا من القطع الى
الاحتمال فيتقيد بشرط الوصل كالاستثناء والتعليق
وعنده ليس بتغيير لان موجبه ظني قبل التخصيص
بل هو تقرير فيصح موصولا ومفصولا وبيان بقرة
بني اسرائيل هذا اشارة الى جواب عمن استدل على
جواز تخصيص العام متراخيا بنصوص منها قوله تع
ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة امر بني اسرائيل بذبح
بقرة مطلقة لظاهر امر القتل عندهم والمطلق عام
عندهم ثم بينها لهم بعد سؤالهم مقيدة باوصاف
كما نطق به التنزيل من قبيل تقييد المطلق يعني
ليس هذا من قبيل تخصيص العام لان النكرة في موضع

الاثبات

الاثبات تخص فلا يحتمل التخصيص وكان تقييد المطلق نسخا
فلذلك صح متراخيا ومنها قوله تع فاسلك فيها من كل
زوجين اثنين واهلك اي ادخل في السفينة من كل
جنس من الحيوان ذكرا او انثى واثنين تأكيد للزوجين
واهلك عطف على زوجين اي ادخل اي اهلك فقال
الاهل عام يتناول جميع بنيه ثم لحقه الخصوص متراخيا
بقوله ليس من اهلك اجاب عنه بقوله والاهل لم يتناول الابن
لان المراد ديانة لا نسبة فعلى هذا يكون الاهل مشتركا
لانه احتمل الاهل من حيث النسب والاهل من حيث الدين
فبين الله تع ان المراد منه الاهل من حيث المتابعة
سوى الابن الكافر ليس من اهله وتأخير البيان في المشترك
جائز لانه خص بقوله تع انه ليس من اهلك ومنها
قوله تع انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم
اي حطبها هذا عام لحقه خصوص متراخ فانه لما نزل
نزل جاء عبد الله بن الزبعرى الى رسول الله صلى الله
عليه وسلم فقال يا محمد اليس عيسى وعزير والملائكة
قد عبدوا من دون الله افتراهم يعذبون في النار
فانزل الله تع ان الذين سبقت لهم منا الحسنى
الاية اجاب عنه بقوله تع انكم وما تعبدون من دو الله

اي نفظها

لم يتناول يسبح لله لانه ما يختص بما لا يعقل فلا يكون
منا ولا لهم لانه خص بقوله تع ان الذين سبقت لهم
منا الحسنى واما سوال ابن الزبعرى كان بناء على ظنه
ان ما ظاهرة فيمن يعقل ولهذا روي انه صلعم ما اجهلك
بلغة قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل ومن لمن يعقل
كذا في شرح اصول ابن الحاجب والاستثناء يمنع التكلم

قال رحمه

بحكمه اي مع حكمه بقدر المستثنى اي يمنع الحكم في المستثنى
نظرا الى الظاهر لعدم الدليل الموجب له مع صورة التكلم
بقدر المستثنى فيصير التكلم به عبارة عما وراء المستثنى
فيكون الاستثناء مانعا للموجب والموجب جميعا بقدر
المستثنى فينعدم الحكم في المستثنى لانعدام الدليل ح
الموجب له مع صورة التكلم فيجعل الاستثناء تكلما
بالباقي بعده اي المستثنى وعند الشافعي يمنع الحكم به
بطريق المعارضة يمنع الموجب لا الموجب كما في
التعليق وعندنا يمنع كليهما كما في التعليق فصار تقدير
قول الرجل لفلان على الف الا مائة عندنا لفلان
على تسعمائة وانه لم يتكلم بالالف في حق لزوم
المائة وعنده الامائة فانها ليست علي فان صدر
الكلام يوجبه والاستثناء ينفيه فيتعارضا ح

فسقطا

فسقطا بقدر المستثنى وفي شرح المنار للمصنف فائدة
الخلاف يظهر فيما اذا استثنى خلاف الجنس كقوله لفلان علي
الف درهم الا ثوبا فعندنا لا يصح الاستثناء لانه لا يصلح
بيانا وعنده يصح فينقص من الالف قدر قيمة الثوب لان
موجب الاستثناء نفي الحكم في المستثنى بالدليل المعارض
والدليل المعارض يجب العمل به بحسب الامكان والامكان
هنا في ان يجعل موجبه نفي مقدار قيمة الثوب وفيه نظر
لان عمل الاستثناء بالمعارضة عند الشافعي انما هو في
المتصل وهذا من قبيل المنقطع ولو قدر متصلا بلا
وراح لا مكن الاستخراج ح فلا يظهر الثمرة في هذه
المسئلة لاجماع اهل اللغة ان الاستثناء من الاثبات
نفي ومن النفي اثبات وهذا دليل على انه حكم يعارض حكم
المستثنى منه ولان قوله لا اله الا الله للتوحيد اي وضع
لافادته ومعناه النفي والاثبات فلو كان تكلما بالباقي
لكان نفيا لغيره اي نفيا لما سوى الله لانه هو الله
الباقي بعد الاستثناء لا اثباتا له اي لا اثباتا للالوهية
لله تع فصح من كونها كلمة التوحيد بالاجماع ان معنى
قولنا الا الله انه لا اله الا الله بطريق المعارضة ولنا
قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما وسقوط

الحكم بطريق المعارضة في الايجاب يكون اي في
الاستثناء يحنث لا في الاخبار لانه لو ثبت حكم
الالف بجملته ثم عارضه الاستثناء في الخمس لزم
كونه في الخمس نافيا لما اثبته او لا فلزم الكذب
في احد الامرين تعالى الله عن ذلك ولان اهل اللغة
قالوا الاستثناء استخراج وتكلم بالباقي بعد الثنيا
اي المستثنى كما قالوا انه من النفي اثبات ومن الاثبات
نفي واذا ثبت الوجهان وجب الجمع بينهما لانه هو
الاصل فنقول انه تكلم بالباقي بوضعه اي بحقيقته
وعبارته لانه هو المقصود الذي سيق الكلام لاجله
واثبات ونفي بالاشارة لانهما فهما من الصيغة من
غير ان يكون سوق الكلام لاجلهما لانهما غير مذكورين
في المستثنى قصدا لكن لما كان حكمه خلاف حكم المستثنى
منه ثبت النفي والاثبات ضرورة لان حكمه يتوقف
بالاستثناء كما يتوقف بالغاية فاذا لم يبق بعد
الاستثناء ظهر النفي لعدم علة الاثبات فسمي نفيا
مجازا تحقيق ذلك ان الاستثناء بمنزلة الغاية من
المستثنى منه لكون الاستثناء بيانا انه ليس مرادا
من الصدر كما ان الغاية بيان انها ليست مرادة

من المغيا

من المغيا فكما ان الاستثناء يدخل على النفي فينتهي بالوجود
وعلى الاثبات فينتهي بالنفي فكذلك الغاية ينتهي بها
الحكم السابق الى خلافه وهذا المجموع ثابت بحسب
اللغة لكن لما كان الصدر مقصودا جعلناه عبارة
والباقي لما لم يذكر مقصودا بل ليتم به الصدر جعلناه
اشارة وكذلك اختير في كلمة التوحيد لا اله الا الله
ليكون اثبات الالوهية لله تعالى اشارة ونفيها
قصدا لان المهم في كلمة التوحيد نفي الشريك لله تعالى
لان المشركين اشركوا معه غيره فيحتاج الى النفي
قصدا واما اثباتها لله تعالى فمفروغ عنه غير محتاج
الى اثباته بالقصد لان كل عاقل يعترف به قال الله
تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن
الله فيكفي في اثبات ذلك الاشارة وهذا الحصر من
قبيل قصر الافراد وللقائل ان يقول الاستثناء نص
في خروج حكم المستثنى من حكم المستثنى منه حتى لا يصح
اثبات مثل حكمه معه بخلاف الغاية فانه ليس كذلك
فيصح سرت الى البصرة وجاوزته ولا يجوز ان
يقال جاءني القوم الا زيدا فانه جاء والجواب عن الثاني
ان ما يكون بطريق المعارضة يستوي فيه البعض و

والكل كالنسخ فان نسخ الكل جائز كبعضه ولم
يستو البعض والكل في الاستثناء فان الاستثناء
الكل باطل اتفاقا لا يقال انا لم نجز استثناء الكل
لانه رجوع بعد الاقرار لانا نقول لا يصح استثناء
الكل فيما يصح الرجوع فيه كالوصية فانه لا يصح استثناء
الكل ولو قال اوصيت بثلث مالي الا ثلث مالي
فالاستثناء باطل لانه لم يبق بعد الاستثناء شيء يكون
الكلام عبارة عنه لقائل ان يقول انا لم نجز استثناء
الكل لئلا يؤدي الى التناقض وهو غير معقول بخلاف (لا داله صح) (معقول صح)
نسخ الكل فانه لا يؤدي اليه لاختلاف الزمان وهو
اي ما يطلق عليه لفظ الاستثناء نوعان متصل وهو
الاصل اي الحقيقة ومنفصل وهو ما لا يصح استخراجه
من الصدر اي صدر الكلام بان لا يكون المستثنى
من جنس الاول واطلاق لفظ الاستثناء عليه مجاز
فيجعل مبتدأ حكمه بخلاف الحكم الاول قال الله تعالى افرأيتم
ما كنتم تعبدون انتم واباؤكم الاقدمون فانهم عدو
لي الا رب العالمين اي لكن رب العالمين فاني اعبده
واعظمه والاستثناء منقطع لان العدو يقع على الجمع قال
الزجاج يحتمل ان يكون القوم عبدوا الاصنام

مع الله

مع الله تعالى جميع ما عبدتم عدو الا رب العالمين فانه
لم ابترئ من عبادته وابترا مما تعبدون من دونه فعلى هذا
يكون الاستثناء متصلا والاستثناء اذا تعقب كلمات
اي جملا معطوفة صفة كلمات او حال بعضها على بعض
ينصرف الى الجميع اي جميع ما تقدم ذكره كقوله لزيد علي
الف درهم ولبكر علي الف درهم ولخالد علي الف
درهم الا مائة كالشرط اي كما ان الشرط ينصرف
الى الجميع ملحق في تعلق الكل به كما لو قال عبده حر وامرأته
طالق وعلي حج ان دخلت هذا الدار عند الشافعي
بناء على اصل انه معارض مانع للحكم المتقدم كالشرط
والجامع كون كل واحد منهما مانعا للحكم وعندنا ينصرف
الى ما يليه لان الاصل عدم الاستثناء لانه يخرج اصل
الكلام من ان يكون عاملا في جميعه وانما وجب رجوع
الاستثناء الى ما قبله ليصح ضرورة عدم استقلاله
بنفسه وقد اندفعت الضرورة بصرفه الى الاخيرة
بخلاف الشرط لانه مبدل فلا يخرج به اصل الكلام من
ان يكون عاملا وانما يتبدل به الحكم لان مقتضى قوله
انت حرة نزول العتق في محله وبذكر الشرط يتبدل
ذلك لانه يتبين انه ليس بعلة للحكم قبل الشرط ومطلق

العطف يقتضي الاشتراك فلهذا اثبتنا حكم التبديل
بالشرط في جميع ما سبق ذكره او بيان ضرورة اي
القسم الرابع من اقسام بيان ضرورة اي البيان البيان ح
الحاصل لاجل الضرورة وهو نوع بيان يقع بما لم
يوضع له اي للبيان اذ الموضوع للبيان هو النطق
وهذا لم يقع البيان به بل بالسكوت عنه فوقوع البيان
اذن بما لم يوضع للبيان وهو اي بيان الضرورة على
اربعة اقسام بالاستقراء اما ان يكون في حكم المنطوق
اي في حكم النطق هذا على تقدير ان يكون البيان
فعل المبين فانه ح يكون هو النطق لا المنطوق
وعلى هذا لا يكون المناسب ان يجعل البيان الضروري
في حكم ما هو بيان غير ضروري وهو النطق وان
جعل البيان عبارة عن الامر الذي يحصل به الاظهار كما
قال به بعضهم يكون المنطوق بمعناه الحقيقي لا المصدر
لانه ح يكون البيان هو الكلام الدال على المقصود
لا فعل المتكلم وهو تكلمه به وعلى هذا يصح جعل البيان
الضروري الذي ليس بمنطوق في حكم البيان الذي هو
منطوق كقوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث
صدر الكلام اوجب الشركة مطلقة من جهة الميراث

اضيف

اضف [redacted] منهما ثم تخصيص الام
بالثلث صار بيانا لكون الاب يستحق الباقي ضرورة
او يثبت بدلالة حال المتكلم كسكوت صاحب الشرع
عند امر يعاينه من قول او فعل عن التغيير فذلك يدل
على حقية ذلك الامر لقوله صلعم الساكت عن الحق
شيطان اخرس فكذلك سكوت الصحابة وذلك مشروط
بشرطين القدرة على الانكار وكون الفاعل مسلما لانه لو
كان غير مسلم كان سكوت عنه مثل اليهودي الى الكنيسة
مثاله لا يكون بيانا كالشرعية ما روي ان امة ابقت واتت بعض
القبائل فتزوجها رجل منهم على انها حرة فولدت اولادا
ثم جاء مولاها فرفع ذلك الى عمر رضي الله فقضى بها
لمولاها على الاصل وقضى بالقيمة الاولاد وكان ذلك بحضر من
الصحابة فسكتوا عن حكمه كان مناقضها ومنفعة ولد المغرور
فتحتح
محل ذلك محل الاجماع على ان المنافع لا يضمن بالاتلاف
المجرد او يثبت ضرورة دفع الغرور عن الناس كسكوت
المولى حين راى عبده يبيع ويشتري فانه يجعل اذنا له
في التجارة عندنا دفعا للغرور كما عن يعامل العبد و
قال الشافعي لا يكون اذنا لان سكوته يحتمل ان يكون للرضا
بتصرفه وان يكون لفرط الغيظ والمحتمل لا يكون حجة

ما ثبت

او ثبت اى القسم الرابع من بيان الضرورة ما ثبت
ضرورة طول الكلام كقوله على مائة ودرهم جعل
العطف بيانا بان المائة من جنس المعطوف وعند
الشافعي يلزمه المعطوف والقول قوله في بيان الآخر
لانه مبهم والعطف لم يوضع للتفسير لغة اذ من شرط
صحة العطف المغايرة ولنا قوله ودرهم جعل بيانا
عادة فان الناس اعتادوا الاختصار في التفسير عن المعطوف
عليه في العدد اذا كان المعطوف تفسيرا نفسه كما
اعتادوا حذف التفسير عن المعطوف عليه في قولهم مائة
وعشرة دراهم يريدون بذلك ان الكل دراهم طلبا
للايجاز عند طول الكلام فيما يكثر استعماله وذلك
عند كثرة الوجوب لكثرة اسبابه وهذا فيما يثبت
في الذمة في المعاملات كالمكيل والموزون بخلاف
قوله له على مائة وثوب فان الثوب لا يثبت في الذمة
الا سلما فلا يكثر وجوبها فلا يتحقق الضرورة ولم
يجعل الثوب بيانا للمائة او بيان تبديل عطف
على غير كل في قوله وهو اما ان يكون بيانا تقرير
هذا هو القسم الخامس وهو النسخ اى التبديل هو
النسخ في اللغة قال الله تعالى واذا بدلنا آية مكان آية

واهل

واهل التفسير فسروا ابالنسخ يسمى النسخ تبديلا ومعناه
ان يزول شيء فيخلفه غيره ومعناه الشرعي ما ذكره المص
وهو بيان لمدة الحكم المطلق اى بيان انتهاء الحكم الشرعي
احترز بقوله المطلق عن حكم مقيد بتأبيد او توقيت
فانه لا يصح نسخه الذي كان معلوما عند الله انه ينتهي في
وقت كذا الا انه اطلقه اى لم يبين تأقيت الحكم
المنسوخ فصار ظاهره اى ظاهر الحكم المنسوخ البقاء
في حق البشر فكان النسخ تبديلا في حقنا ورفعا بالنسبة
الى ظاهر الاستمرار بيانا محضا في حق صاحب الشرع
الحاصل ان النسخ فيه جهتان في حق الله بيان محض لانتهاء الحكم
الاول ليس فيه معنى للتبديل لانه كان معلوما عند الله
انه ينتهي في وقت كذا بالناسخ فكان الناسخ بالنسبة
الى علمه تعالى مبينا للمدة لا رافعا لان الرفع يقتضي الثبوت
والبقاء لولاه وههنا البقاء بالنسبة الى علمه تعالى
محال لانه خلاف معلومه وفي حق البشر تبديل لانه زال
ما كان ظاهر الثبوت وخلفه شيء آخر وهذا على مثل
القتل لانه بيان بيان انتهاء اجل المقتول عند الله
لان المقتول ميت بانقضاء اجله عند اهل السنة
والجماعة اذ لا اجل له سواه وفي حق العباد تبديل

وتغيير وقطع للحياة المظنون استمرارها فلهذا يترتب
عليه القصاص وسائر الاحكام لانا امرنا بادارة
الاحكام على الظاهر وهو ظاهر عندنا بالنص وهو
ان نكاح الاخوات كان مشروعا في شريعة ادم عليه
ثم انتسخ ذلك بغيره من الشرائع فان قلت يحتمل ان يكون
هذا مخصوصا بذلك القوم او موقتا بحياتهم فيحرم ذلك
بشريعة من بعده لا يكون نسخا قلت ثبت بالتواتر امر
ادم ولم ينقل تخصيص ولا توقيت فوجب اجراؤه
على الاطلاق وما ذكرت من الاحتمال غير ناش عن دليل
فلا يعتبر خلافا لليهود لعنهم الله وبعض الروافض
متمسكين بان الامر يدل على حسن المامور به والنسخ
يدل على ضده وذلك يوجب الجهل بعواقب الامور
تعالى الله عن ذلك وجوابه ان الفعل قد يكون مصلحة في
وقت دون وقت كشرب الادوية فلا يلزم الجهل
قلت لا خفاء ان هذا الجواب انما يستقيم على قول من
يقول ان النسخ قبل التمكن من الفعل لا يجوز ولا يستقيم
على مذهب المصنف لانه يجوز النسخ قبل التمكن منه
فيلزم اجتماع الحسن والنهي في وقت واحد على مذهبه
ومحله حكم يحتمل الوجود والعدم اي كونه مشروعا وان لا يكون

في نفسه

في نفسه قيد به لانه لو لم يحتمل كونه مشروعا كالكفر و
ان لا يكون مشروعا كالايمان بالله لا يجري فيه النسخ
ولم يلتحق به ما ينافي النسخ من توقيت كما يقال حرمت
كذا سنة او تابيد ثبت نصا كقوله تعالى خالدين فيها
ابدا لا يقال هذا خبر وهو ليس بمحل للنسخ لانا نقول
المراد النظر للتابيد او دلالة كالشرائع التي قبض
عليها رسول الله فانها مؤبدة لا يحتمل النسخ لانه خاتم النبيين
ولا نسخ الا بلسان نبي ولا نبي بعده قال الجمهور لا نسخ لفظ التابيد
قد يراد به المبالغة في الوقف لا الدوام كما يقال فلان لازم الغريم
ابدا وفلان يكرم الضيف ابدا فيجوز ان يكون كذلك في استقبال
الشرع وتبيين بورود النسخ ان المراد به المبالغة لا الدوام
على انه منقوض بالنصوص التي تدل على خلود الفساق في النار
الا هنا كلام شارح المغني منصور القاآني ويمكن الجواب عنه
بان حقيقة التابيد هو الدوام واستمرار جميع الازمنة
وارادة البعض منها مجاز لا مساغ له بدون القرينة وقال
بعض النسخ يجوز في الاخبار التي تكون في المستقبل كقوله
تعالى ان لك ان لا تجوع فيها ولا تعرى نسخ بقوله تعالى فبدت لهما
سوآتهما وجوابه ان قوله ان لا تجوع فيها ولا تعرى من باب
القيد والاطلاق لا من باب النسخ ولقائل ان يقول تقييد

المبالغة ببيان

في الاخبار لانه يلزم منه البدا او الجهل بعواقب الامور ولقائل ان يقول ح ح ح

المطلق نسخ عندنا فلايتم هذا الجواب اعلم ان هذا الخلاف
اذا كان الخبر في غير احكام الشرع اما لو كان فيها فهو كالامر
والنهي يجري فيه النسخ كقوله تع والذين يتوفون منكم الى الحول
قوله يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا انسخ بقوله تعالى
واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن وشرطه اي شرط
جواز النسخ التمكن من عقد القلب عندنا دون التمكن من الفعل
والمراد به ان يمضي بعد ما وصل الامر الى المكلف زمان يسع
فيه الفعل المأمور به خلافا للمعتزلة لما ان حكمه اي حكم
النسخ بيان المدة لعمل القلب عندنا اصلا ولعمل البدن تبعا
لان عقد القلب مقصود ويتحقق به الابتلاء الاترى ان الكان
راس الطاعات فيقبل العبد بقبوله وان العمل لا يصير قربة الا
بعزيمة القلب والعزيمة قد تصير قربة بلا فعل قال صلى الله
عليه وسلم نية المؤمن خير من عمله فجاز ان يكون العقد مقصودا
لا العمل وروي انه صلى الله عليه وسلم امر بخمسين صلاة
ليلة المعراج ثم نسخ الزايد على الخمس وكان نسخا قبل التمكن
من الفعل الا انه كان بعد عقد القلب عليه فدل وقوعه على
جوازه والحديث مذكور في الصحيحين وتلقته الامة
بالقبول فان قلت هذا الحديث يقتضي نسخ الشيء قبل
التمكن من الاعتقاد والعمل وانتم لا تقولون به قلنا

ان رسول الله

مطلب النسخ بالقياس

ان رسول الله احد المكلفين وقد علم واعتقد غاية الامر
انه كان قبل علم جميع المكلفين وعلم الجميع ليس بشرط وعندهم
هو بيان مدة العمل بالبدن لان العمل هو مقصود من الامر و
النهي لا الاعتقاد فكان النسخ قبل التمكن من الفعل مؤديا
الى اجتماع الحسن والقبح في شيء واحد في زمان واحد لتعلق
النهي بعين ما تعلق به الامر مثلا اذا قال الله تعالى صلوا عند
غروب الشمس من هذا اليوم ركعتين ثم قال قبل الغروب لا
تصلوا عند الغروب من هذا اليوم والنسخ مع انها دخلا في هذا اليوم
الاشتباه يؤدي الى الذي والقياس لا يصلح ناسخا للكتاب والسنة
والاجماع والقياس لان الصحابة اجمعوا على ترك الراي بالكتاب
والسنة حتى قال علي رضي الله عنه لو كان الدين بالراي لكان
باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره لكن رايت رسول الله
يمسح على ظاهر الخف دون باطنه ولان الراي لا مجال له في معرفة
انتهاء وقت الحسن وكان ابن سريج من اصحاب الشافعي يجوز
ذلك لان النسخ بيان كالتخصيص فلما جاز التخصيص به جاز النسخ
ايضا قلنا اعتباره بالتخصيص باطل لان التخصيص بالدليل العقلي
جائز دون النسخ فلا يتساويان والانماطي منهم كان يقول
لا يجوز نسخ الكتاب بالسنة ويجوز بقياس مستخرج من
الكتاب وكذا الاجماع عند الجمهور لان الاجماع عبارة عن

اجتماع الآراء ولا يوقف بالرأي انتهاء الحسن قال
فخر الاسلام جاز نسخ الاجماع فكان اراد انه الاجماع
يتصور ان يكون لمصلحة ثم يتبدل تلك المصلحة فينعقد
اجماع آخر لانه ناسخ قيل وجه عدم الجواز ان الاجماع الناسخ
ان وجد بسند خفي وظهر بعد النبي صلعم يلزم اجماعهم
على الخطاء اولا مع ~~لزوم كونه على الخطاء~~ اولا مع لزوم
كونه على خلاف النص وهو غير منعقد فانه قلت لم لا يجوز
ان يكون سندا للاجماع الناسخ قياسا فان شرط صحة القياس
عدم مخالفة الاجماع ولقائل ان يقول لا نسلم ان المجموع
المخالف خفاء وانما يكون كذلك لو لم يكن مستندا الى نص
راجح على النص الاول الذي جعل منسوخا به لانا نقول
يجوز ان لا يعلم تراخي ذلك النص فلا يصح جعله ناسخا بل خلاف
الاجماع فانه يكون ناسخا متراخيا كذا في التلويح وفيه
نظر لان النص اذا لم يعرف كونه متراخيا لا يكون بيانا
لانتهاء الحسن والاجماع لا يصلح ان يكون مبينا لما ذكرنا
ان الرأي لا حظ له في معرفة انتهاء الحسن قال بعض المعتزلة
يجوز لان المؤلفة قلوبهم سقط نصيبهم من الصدقات بالاجماع
المنعقد في زمان ابي بكر قلنا هذا ضعيف لانه لم ينسخ
بالاجماع بل هو من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء علته وقيل

نسخ

ناسخا

٢١٦

نسخ بحديث رواه عمر رضي الله واجمعوا على صحته واما يجوز
النسخ بالكتاب والسنة متفقا اي نسخ الكتاب بالكتاب
والسنة بالسنة واختلفوا في نسخ الكتاب بالسنة وبالعكس
فلا خلاف فيه في المختلف اما عدم جواز نسخ الكتاب بالسنة
فبقوله صلعم اذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب
الله فما وافق كتاب الله فاقبلوه وما خالف فردوه
والناسخ مخالف فوجب رده وجوابه ان المراد من المخالفة
عند التعارض اذا جهل التاريخ ونحن نقول هذا وانما
الكلام فيما اذا عرف بينهما واما عدم جواز نسخ السنة
بالكتاب فلقوله تع ولتبين للناس ما نزل اليهم جعل قول
الرسول بيانا للمنزل فلو نسخت السنة به لخرجت عن ان
يكون بيانا لانها تكون معدومة وجوابه ان المراد من قوله
لتبين لتبلغ ولان النسخ بيان مدة الحكم فاذا ثبت الحكم
بالكتاب لم يمتنع ان يبين رسول الله صلعم مدة بقائه
بوحي متلو كما لم يمتنع ان يبينها بوحي متلو وكما لم يمتنع ان
يبين مدة الحكم بعبارته فمثال نسخ الكتاب بالكتاب
نسخ آيات المسالمة بآيات القتال ومثال نسخ السنة بالسنة
قوله صلعم كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها
ومثال نسخ السنة بالكتاب التوجه الى بيت المقدس بالمدينة

غير ح

كما لم يمتنع عجز الكتابة بعبارته ح

بيت المقدس ... فانه عم كان متوجها ... الكعبة ... ح

بالسنة ثم نسخ بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام فان قلت
التوجه الى بيت المقدس كان ثابتا بالكتاب فانه شريعة
من قبلنا وهي يلزمنا في فقول الدليل على انتساخه وهذا
حكم ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى اولئك الذين هدى الله
فبهديهم اقتده قلت ترك التوجه مدة الاقامة في مكة
نسخ له على ان شريعة من قبلنا انما يلزمنا بطريق انها صارت
شريعة لنا سنة لنبينا فلا يخرج من كونه نسخ السنة
بالكتاب ومثال نسخ الكتاب بالسنة ما روت عائشة
رضي الله عنها ان النبي ما توفي حتى اباح الله له من
النساء ما شاء نسخ بها قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد
فان قلت حرمة ما زاد على التسع محكم لا يحتمل النسخ بدليل
قوله من بعد فانه بمنزلة الى الابد اما ان يكون صريحا او دلالة — قلت الثابت بعدم
ولفظ البعد ليس منهما فان قلت ما ثبت بالكتاب والسنة
المتواترة مقطوع به فكيف يترك بخبر الواحد قلت ما الذي
تعنون بقولكم انه مقطوع به اتعنون ان اصل الحكم
مقطوع به او دوامه فان قلتم ~~بالاول~~ تعنون بالاول فنعم
والنسخ لا يرد عليه وانما يقع على دوامه وبقي انتهائه
فان قلتم بالثاني فممنوع لان بقاء الحكم حال حيوة النبي — لبس
صلعم ظني لان احتمال النسخ قايم في كل حال واما بعد وفاته

صلعم

صلعم وجب الحكم بالبقاء قطعا لتيقننا بانه لا نسخ بعده
انقطاع الوحي فلا بد ان يكون ما ثبت به النسخ
مستندا الى حال حيوة النبي صلعم بطريق لا شبهة
فيه قال القاضي ابو زيد لم يوجد في كتاب الله ما نسخ
بالسنة الا من طريق الزيادة على النص وفي ميزان الاصول
الوصية المفروضة في قوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم
الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين
انتسخت بقوله صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى اعطى
كل ذي حق حقه الا لا وصية لوارث فانه وان كان خبرا
واحدا لكن الامة تلقته بالقبول فالتحق بالتواتر والمنسوخ
انواع التلاوة والحكم وهو ما نسخ من القران في حيوة
الرسول بالانساء فيروى ان سورة الاحزاب كانت
تعدل سورة البقرة والحكم دون التلاوة مثل قوله تعالى
لكم دينكم ولي دين والتلاوة دون الحكم مثل قراءة ابن
مسعود رضي الله في كفارة اليمين فصيام ثلثة ايام متتابعات
ومثل قراءة من قرأ فاقطعوا ايمانهما وهو ابن عباس
نسخت تلاوتها في حيوة النبي صلى الله عليه وسلم بصرف
القلوب عن حفظها الا قلوب ذينك الراويين او بالانساء
كذا قاله الامام فخر الاسلام ولقائل ان يقول النسخ رفع

رفع حكم شرعي بدليل شرعي والانساء والاماتة ليسا
بدليلين شرعيين فلا يكون ذلك نسخا وبقي حكمها
فان قلت القران ثبت بالتواتر ولم يثبت بما روينا
قلت ذاك شرط لما بقي فيما بين الخلق لا شرط للنسخ
لعدم احتياجه الى القطع فان قلت النسخ رفع حكم
شرعي والتلاوة ليست بحكم فلا يجوز نسخها قلت اريد
نسخ التلاوة انه نسخ الاحكام المتعلقة بالتلاوة
كجواز الصلوة ونحو ذلك حكم شرعي ولقائل ان قرانيته
لما لم يتواتر لم يثبت قرانيته فلا يكون نسخ التلاوة
ونسخ وصف في الحكم مع بقاء اصل الحكم وذلك مثل
الزيادة على النص فانها نسخ عندنا لان الاطلاق معنى
مقصود من الكلام وحكمه الخروج عن العهدة باتيان
المقيد لا غير ومن ضرورة ثبوت التقييد انعدام صفة
الاطلاق وذلك انما يكون بعد انتهاء مدة حكم الاطلاق
فيكون نسخا وفيه بحث لانه ان اراد ان المقيد يستلزم
عدم الجواز بدون القيد بحسب دلالة اللفظ فهو
قول بمفهوم الصفة وان اراد بحسب العدم الاصلي
فهو لا يكون حكما شرعيا وعند الشافعي تخصيص لان النسخ
رفع الحكم والزيادة تقرير للحكم وضم حكم آخر اليه

وذلك

وذلك ليس نسخ قلنا التخصيص لا يوجب حكما فيما يتناوله
العام غير الحكم الاول ولكن يبين ان العام لم يكن متناولا
لما صار مخصوصا فيه ولهذا لا يكون التخصيص الا مقارنا و
حاصله ان التقييد للاثبات والتخصيص للاخراج اي
لا مشابهة بين الاخراج عن الحكم وبين اثبات الحكم فلا
يصح جعله تخصيصا فان قلت التخصيص اهون من النسخ
فلا يصار الى النسخ عند امكانه قلت لما دل الدليل على
ان خصوص العموم لا يجوز ان يكون متراخيا وجب المصير
الى النسخ وان كان خلاف الاصل ثم ابتنى تفريعا له لهذا
الخلاف زيادة النفي حدا على الجلد بخبر الواحد وهو قوله
عم البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام لان الزيادة
نسخ عندنا ونسخ الكتاب بخبر الواحد غير جائز وعنده تخصيص
فيجوز وقيدنا بقولنا حدا لان النفي سياسة جائز اذا رأى
الامام المصلحة فيه وزيادة قيد الايمان لكفارة اليمين
والظهار بالقياس على كفارة القتل لاستلزام هذا القياس
الزيادة على النص لان الرقبة في قوله تع كفارة الظهار و
اليمين مطلقة وبالقياس لا يجوز نسخ الاطلاق وان قيس
قائس كفارة الظهار واليمين على كفارة القتل وشرط فيها
رقبة مؤمنة لان الكفارات جنس واحد فصل

افعال النبي صلى الله عليه وسلم المراد منها افعال اختيارية
صالحة للاقتدا، لان الباب لبيان حكم الاقتدا، في
افعاله سوى الزلة وانما تعرض للزلة دون غيرها
ما لا يصلح للاقتدا، لبيان انها ليست بمعصية بل صدرت
عنه انها اسم لفعل حرام غير مقصود في نفسه للفاعل
ولكن وقع عن فعل مباح قصده والمعصية فعل محرم
وقع عن قصد البشر فاطلاق اسم المعصية على الزلة في
قوله تع فعصى ادم ربه مجاز لان الانبيا، معصومون
عن الكباير والصغاير لا عن الزلات عندنا وعند بعض
الاشعرية لم يعصموا عن الصغاير وذكر في عصمة الانبيا
ليس معنى الزلة انهم زلوا عن الحق الى الباطل ولكن معناها
انهم زلوا عن الافضل الى الفاضل وانهم يعاتبون به
بجلال قدرهم ومكانتهم عند الله اربعة مباح ومستحب
وواجب وفرض قسم المص افعاله صلعم الى اربعة متابعة
لفخر الاسلام وساير الاصوليين قسموا الى ثلثة اقسام
وادخلوا الواجب في الفرض وهو اقرب الى الصواب
~~لان الواجب في الفرض وهو اقرب الى الصواب~~ لان الواجب
الاصطلاحي وهو ما ثبت بدليل فيه اضطراب ولا يتصور
ذلك في حقه فيكون عدم لان الدلايل كلها قطعية في حقه صلى الله

عليه

قوله ما اقتدى به ... مباح ... مستحب وواجب وفرض
ومن ... خصوصا ... او ... وهو
فعل ... الصغاير بفعله ... قصد ولا ... ان يجب
عليها ... بالاقتدا ... فعل الطلب بوجوب التوقف
العض ... الصفة والاحصر الناس ... الاباحة
على تلك الصفة وعند البعض ... ورواية
لقول النبي ... الكرخي ... الاباحة
فعل وطريقة ... والاكون ... ان الاباحة
النفي وهو الاباحة ... خصوصا به والكراهة ...
تكن ان يكون ... لان الاباحة عدم ...
بافعاله وافعاله ... فالاصل ...
... توضيح
والخصوص به ...

عليه وسلم والجواب عنهم ان المراد تعميم افعاله بالنسبة
الينا ولا يتصور فيه الواجب الاصطلاحي لثبوت بعض
افعاله في حقنا بدليل ظني والصحيح عندنا ان ما علمنا من افعاله
واقعا على جهة اي صفة يقتدى به في ايقاعه على تلك الجهة
حتى يقوم دليل الخصوص وما لم نعلم على اي جهة فعله
النبي صلى الله عليه وسلم قلنا فعله على ادنى منازل افعاله
وهو الاباحة لا فرق في باب افعاله شرعي في بيان حكمه
بالنسبة الينا وفيه اقوال لم يتعرض المص لتفصيله واكتفى
بذكر ما هو المختار وفيه اشارة الى وقوع الاختلاف
فيه ففعل النبي صلى الله عليه وسلم ان عرف انه كان سهوا
كالتسليم على راس ركعتين العصر او طبعا كالاكل والشرب و
القيام وغيرها لا يلزمنا او مخصوصا به كوجوب التهجد و
الضحى والزيادة على الاربع في النكاح وغيرها لا يلزمنا
الاتباع اياه وان كان غيرها قال بعضهم يجب الوقف
فيه حتى نظهر ان النبي صلعم على اي وجه فعله من الاباحة
والندب والوجوب لان المتابعة لا تتحقق قبل معرفة
صفة الفعل اعترض عليه بان هذا القائل ان كان منع
الامة من ان يفعلوا مثل فعله فقد اثبت صفة الحظر
في الاتباع وان كان لا يمنعهم فقد اثبت صفة الاباحة

الاختلاف فيه

وقيل نظر لان القسمة غير حاصرة لجواز ان لا يمنع ولا يجيز
فيتوقف والحق ان يقال التوقف يوجب الشك وهو
في ثبوت الاباحة في الاباحة في حقه صلعم فيعتقد بتلك الجهة
حتى يقوم المنع وقال بعضهم يجب اتباعه ما لم يقم دليل
المنع لقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول وقال الكرخي
يعتقد فيه لتيقنها الا اذا دل الدليل على الوجوب والندب
وجه القول المختار ان في قوله تع لقد كان لكم في رسول الله
اسوة حسنة تنصيصا على جواز المتابعة في افعاله حتى
يقوم الدليل المانع وهو الموجب للاختصاص به النبي
والوحي نوعان لما فرغ من تقسيم السنن من حيث المتن شرع
في تقسيم السنة في حق النبي صلى الله عليه وسلم وبيان
طريقة في اظهار احكام الشرع اهو بالوحي ام بغيره
من الالهام والاجتهاد دفعا لشبهة الجاهل بان قال كيف
ساغ منع توصله الى ما يوجب علم اليقين ظاهر وباطن فـ
والظاهر ثلاثة انواع الاول ما ثبت بلسان الملك فوقع
في سمعه اي سمع النبي صلى الله عليه وسلم بعد علمه بالمبلغ وهو
الملك باية قاطعة المراد منها العلم الضروري المنافي للشك
بان المبلغ ملك نزل بالوحي من الله القرآن من هذا القبيل
قال الله تعالى قل نزله روح القدس من ربك بالحق وهو الذي

ثبت

(هامش: الاباحة)

(هامش: للنبي صلى الله عليه وسلم الاجتهاد)

ها ثبت الذي انزل عليه بلسان الروح الامين والنوع
الثاني قوله او ثبت عنده صلعم باشارة الملك من غير
بيان بالكلام واليه اشار النبي صلى الله عليه وسلم بقوله ان
روح القدس نفث في روعي ان نفسا لن تموت حتى تستكمل
رزقها والنوع الثالث قوله او تبدى لقلبه اي ظهر بلا شبهة
بالهام من الله تع بان اراه الله بنور من عنده اي بسبب
نور في قلبه من الله كما قال تعالى لتحكم بين الناس بما اراك الله
والباطن من الوحي ما ينال بالاجتهاد بالتامل في الاحكام
(بلا رأي من ... وفيه خلاف فعند البعض)
المنصوصة فجعل الاجتهاد منه عليه السلام وحيا باعتبار
المال فانه تقريره عليه السلام على اجتهاده يدل على انه
هو الحق حقيقة كما اذا ثبت بالوحي ابتداء وابى بعضهم
وهو الاشعرية واكثر المعتزلة والمتكلمين ان يكون هذا
من حظه اي ان يكون الاجتهاد من حظ النبي صلى الله عليه
وسلم في احكام الشرع محتجين بقوله تع وما ينطق عن
الهوى اخبر الله تعالى بانه لا ينطق الا عن وحي والحكم
الصادر عن الاجتهاد لا يكون وحيا وجوابهم ان قوله
تعالى وما ينطق عن الهوى نزل في شان القرآن معناه وما ينطق
بهذا القرآن عن هوى نفسه والعرب يجعل عن مكان الباء تقول
رميت عن القوس اي بالقوس وليس معناه انه لا ينطق الا عن الوحي ولئن سلمنا انه نفى النطق عنه بغير الوحي

(هامش: النفث النفخ مع الريق ... بمجرد النفخ)

(هامش: [illegible])

على سبيل التعميم فلا نسلم ان الحكم اذا ثبت بالاجتهاد
لا يكون وحيا فان الاجتهاد منه صلى الله عليه وسلم وحي
باطن باعتبار المآل لانه لا يقر على الخطأ، وعندنا هو مأمور
بانتظار الوحي فيما لم يوح اليه لاحتمال اصابة النص
بنزول الوحي كما وجب في المتيمم طلب الماء في موضع رجاء
وجوده ثم العمل بالرأي بعد انقضاء مدة الانتظار
ومدة مقدرة بثلاثة ايام نحو قيل لخوف فوت الغرض
وذلك يختلف بحسب اختلاف الحوادث كانتظار الولي
الاقرب في النكاح فانه مقدر بخوف فوت الخاطب
الكفو ولا فرق بين الاجتهاد في امر الحرب وبينه
في حوادث الاحكام الا انه معصوم عن القرار على
الخطأ، هذا سؤال عما يقال لا يجوز له الاجتهاد لانه لو
جاز كان ينبغي ان يكون منزلته دون منزلة النص
فيكون ظنيا فيجوز مخالفته اعلم ان قوله يشتمل على
امرين احدهما انه يجوز عليه الخطأ في الجملة لان قوله
تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم يدل على الخطأ، والا
والا لما يعاتب عليه والثاني ان لا يحتمل القرار على الخطأ
لانه يؤدي الى الامر باتباع الخطأ، وهو باطل بخلاف

ما يكون من غيره اي يكون ما ثبت من النبي صلعم بالاجتهاد بالبيان بالرأي حيث يجوز مخالفة المجتهد

لاحتمال

لاحتمال الخطأ، والقرار عليه ثم ذكر المصنف نظيرا لما ذكر من
الفرق بين الاجتهادين وهو قوله وهذا اي اجتهاد النبي
صلعم كالالهام وهو القذف في القلب من غير نظر واستدلال
فانه حجة قاطعة في حقه اي في حق النبي صلعم حتى لم يجز مخالفته
لكونه متيقنا بانه من عند الله وان لم يكن في حق غيره بهذه
الصفة انه ليس بحجة وشرائع من قبلنا يلزمنا اذا قص الله
ورسوله علينا حتى احتج ابو يوسف في جريان القصاص
بين الذكر والانثى بقوله تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس
بالنفس مع ان ذلك كان في من تقدم قيد بقوله قص الله
ورسوله لانه لو قص علينا اهل الكتاب او فهمنا المسلمين
من كتبهم فانه لا يجب علينا اتباعه لانهم حرفوا الكتاب
من غير انكار على انه شريعة لرسولنا عم لما تحققت شبهة في السماع
في اقوال الصحابي ناسب ان يلحق باقسام السنة فقال و
تقليد الصحابي واجب وهو عبارة عن اتباعه في قوله او فعله
معتقدا للحقية من غير تأمل في الدليل بترك القياس به فقيد
به لان مذهب صحابي اماما كان او مفتيا ليس بحجة على
صحابي آخر اتفاقا لاحتمال السماع من النبي صلى الله عليه وسلم بل الظاهر
من حاله ان يفتي بالخبر فكان قوله مقدما على الرأي ولئن سلمنا
ان قوله صادر عن الرأي فرأي الصحابي اقوى من رأي غيرهم

اي فيما ليس التابعي حجة

لانهم شهدوا الرسول والاحوال التي تتغير بها الاحكام
ولهم مزية في الضبط فكان رايهم مرجحا فوجب تقليدهم
وقال الكرخي لا يجب تقليده الا فيما لا يدرك بالقياس
لان فيما لا يدرك بالقياس تعين جهة السماع اذ لا يظن
بهم المجازفة والكذب لان الدين ثابت بنقلهم وان
كان مدركا بالقياس فرايه يحتمل الخطا فلا يكون حجة
لغيره وقال الشافعي لا يقلد احد منهم اي من الصحابة
سواء يدرك بالقياس او لا لان مذهبهم لو كان حجة
لتناقض الحجج لان الصحابة يخالف بعضهم بعضا وليس قول
بعضهم اولى من قول الآخر فيلزم التناقض وهو باطل
وقد اتفق عمل اصحابنا وهم ابو حنيفة وابو يوسف ومن
تابعهم بالتقليد فيما لا يعقل بالقياس مثل المقادير كما
في اقل الحيض كما قال عمر رضي الله عنه اقل الحيض ثلاثة
وشرا ما باع باقل مما باع قبل نقد الثمن مع ان القياس
يقتضي جوازه عملا بقول عائشة رضي الله عنها لتلك المراة
القائلة اني بعت خادما من زيد بن ارقم بثمانمائة درهم
الى العطا فاحتجت الى الثمن فاشتريت بستماية قبل محله
فقالت بئس ما شريت واشتريت ابلغي زيد بن ارقم ان الله ابطل حجه
وجهاده مع رسول الله صلعم ان لم يتب واختلف علماؤهم

في غيره

في غيره اي عمل اصحابنا فيما يدرك بالقياس بعضهم لم يستقر
مذهبهم في هذه المسئلة بل مسائلهم مختلفة الدلالة في
تقليد الصحابي بعضها على تقديم قول الصحابي على القياس وبعضها
يدل على تقديم القياس كما في اعلام قدر راس المال قال
ابو يوسف ومحمد تسمية راس المال ليس بشرط في السلم
فيما اذا كان راس المال مشارا اليه لان الاشارة ابلغ
في التعريف من التسمية والاعلام بالتسمية يصح بالاجماع
فكذا بالاشارة عملا بالقياس مع انه روي عن ابن عمر خلافه
وابو حنيفة شرط الاعلام لجواز السلم فيما اذا كان راس
المال مشارا اليه وقد بلغنا ذلك عن ابن عمر رضي الله عنهما
والاجير المشترك كالقصار ضامن لانه ضامن لما ضاع في يده
مما يمكن الاحتراز عنه كالسرقة ونحوها فاذا لم يمكن
الاحتراز عنه كالحرق الغالب فلا ضمان بالاتفاق ورووا
وجوب الضمان عن علي رضي الله فانه كان يضمن الخياط
صيانة لاموال الناس وخالف ابو حنيفة المروي
عن علي رضي الله عنه فقال انه امين فلا يضمن كالاجير الخاص
وهذا الخلاف اي الخلاف المذكور في تقليد الصحابي لما فرغ
من تحرير الاقوال اشار الى محل النزاع وكان المناسب
ان يذكر اولا لان تخليص محل النزاع يجب ان يقدم

تخليص

على الاقوال والبرهان في كلها ما ثبت منهم من الصحابة
من غير خلاف بينهم اذ لو كان فيهم خلاف لا يجوز تقليد
البعض وكان ذلك اختلافا بالرأي لانهم لما اختلفوا
ولم يحاجوا بالسماع من النبي صلعم تعين وجه الاجتهاد
فحل محل القياس فلا نسخ في القياس بل يجب الترجيح ان
امكن والا يعمل بايهما شاء بشهادة قلبه ومن غير ان ثبت
ان ذلك بلغ غير قائله فسكت مسلما له لانه لو نقل من غيره
فسلم كان اجماعا فلا يجوز خلافه واما التابعي فان ظهر
فتواه في زمن الصحابة كشريح والحسن البصري وعلقمة والنخعي
وغيرهم كان مثلهم عند البعض وفي النوادر كذا روي
عن ابي حنيفة لانه لما زاحمهم في الفتوى علم ان رأيه في القوة
والضعف مثل ارائهم وجب تقليده كتقليدهم وقد صح
ان عليا حاكم الى شريح في درعه وقال درعي عرفتها مع
هذا اليهودي فقال شريح لليهودي ما تقول قال درعي
وفي يدي فطلب شاهدين من علي فشهد له قنبر والحسن
بن علي فقال شريح اما شهادة مولاك فقد اجزتها و
اما شهادة ابنك فلا اجيز وكان من رأي علي رضي الله
جواز شهادة الابن لابيه فسلم الدرع الى اليهودي
فقال اليهودي امير المؤمنين مشى معي الى قاضيه فقضى عليه

فرضي

فرضي به صدقت والله انها لدرعك ثم اسلم اليهودي
وهو الصحيح وفخر الاسلام اختار رواية النوادر وهو
تابعه المتقدمون عن ابي حنيفة رحمه الله انه قال لا اقلدهم رجال (هامش: ونحن رجال هم رجال)
لان قول الصحابة انما جعل لاحتمال السماع واصابة
رأيهم ببركة صحبة النبي صلى الله عليه وسلم ومشاهدتهم
احوال التنزيل وذلك مفقود في التابعي وكان شمس
الائمة يختار هذه الرواية ولم يعتبر رواية النوادر روايتان
لم يظهر فتواه ولم يزاحمهم في الرأي كان مثل سائر ائمة
الفتوى لا يصح تقليده شريح عاش مائة وعشرين
سنة واستقضاه عمر رضي الله على الكوفة ولم يزل
بعد ذلك قاضيا خمسا وسبعين سنة لم يتعطل فيها الا
ثلث سنين امتنع من القضاء في فتنة ابن الزبير و
استعفى شريح الحجاج عن القضاء فاعفاه فلم يقض بين
اثنين حتى مات سنة سبع وسبعين كذا قاله القتبي رحمه

باب الاجماع وهو في اللغة الاتفاق وفي الشريعة
اتفاق مجتهدي امة محمد صلى الله عليه وسلم في عصر على امر فقيد
الامة يخرج الامم السالفة وقيد في عصر لنفي توهم جميع
الاعصار وقوله على امر يتناول القول والفعل هذا
التعريف انما يصح على قول من لم يعتبر موافقة العوام و

اما من اعتبرنا فلا يحتاج فيه الى الرأي فقال هو اتفاق
اهل عصر من هذه الامة على امر ركن الاجماع وهو
ما يقوم به الاجماع نوعان عزيمة وان يتكلم كلهم بما يوجب
الاتفاق اي اتفاق الكل على الحكم او شرعوا كلهم في الفعل
ان كان من بابه اي باب الفعل كما اذا شرع اهل الاجتهاد
جميعا في المزارعة والمضاربة والشركة كان ذلك اجماعا
منهم على مشروعيته ورخصة وان يتكلم او يفعل البعض
دون البعض اي يتوقف بعض المجتهدين على قول او
فعل وانتشر ذلك في اهل عصره وسكت الباقون منهم
ولا يردوا عليهم بعد مضي مدة التأمل وهي ثلثة ايام او
مجلس العلم ويسمى هذا اجماعا سكوتيا وانما كان رخصة
لانه جعل اجماعا ضرورة كي لا ينسبهم الى الفسق و
التقصير في امر الدين فان الساكت عن الحق شيطان
اخرس في موضع الحاجة ولو شرط لانعقاد الاجماع
التنصيص من الكل لادى ذلك الى تعذر انعقاده لان
الوقوف على قول كل واحد منهم في حكم حادثة
يأتي ينبغي ان يجعل اشتهار الفتوى والسكوت من الباقين
كافيا في انعقاد الاجماع وفيه خلافان فمن قال انه
ليس باجماع لان السكوت كما يكون للموافقة يكون للهيبة

ولعدم

ولعدم تاذن بالنظر الى الجواب فلا يدل على الرضا كما روي
عن ابن عباس انه خالف عمر رضي الله عنه في العول فقيل له
هلا اظهرت حجتك على عمر فقال كان رجلا مهيبا فهبته
فمنعني درته قيل صح عن الشافعي انه قال السكوت لو كان
نفرا يسيرا انعقد الاجماع عنده ويمكن الالزام ان قيل بهذا
لانه اذا كان سكوت القليل دليل الرضا والوفاق مع
عدم تمكنهم من اظهار الخلاف لقلتهم فلان يجعل سكوت
الاكثر مع تمكنهم من اظهار الخلاف يكون دليلا على الرضا
اولى وللقائل ان يقول انما يعتبر سكوت الاقل لئلا يؤدي
الى تعذر انعقاده فلا يلزم من عدم اعتبار الاقل عدم
اعتبار الاكثر وحديث ابن عباس غير صحيح لان عمر كان
اشد انقيادا والاستماع للحق من غيره حتى كان يقول لا خير
فيكم ما لم تقولوا ولا خير لي ما لم اسمع وانما لم يتعرض الى
تعريف الاجماع لكونه معلوما من بيان ركنه واهله وشرطه
واهل الاجماع من كان مجتهدا والمجتهد يأتي في باب القياس
الا فيما يستغني فيه عن الاجتهاد كنقل القرآن واعداد
الركعات ومقادير الزكاة واستقراض الخبز والاستحمام
فان اجماع العوام فيه كاجماع المجتهدين ليس فيه هوى
اتباع البدعة ولا فسق لانه يورث التهمة ويسقط

العدالة والاهلية انما تثبت بالعدالة وذهب ابو بكر
الباقلاني الى ان الاجتهاد ليس بشرط وكان عليهم ان يقلدوا
للمجتهدين لان قول الامة انما يكون حجة لعصمتهم عن الخطاء و
لا يلزم ان يكون العصمة الثابتة للمجموع ثابتا للبعض و
الجواب عنه ان العوام كالانعام واعتبار قول العامي في
انعقاد الاجماع فلا يعتبر خلافهم فيما يجب التقليد عليهم و
كونه من الصحابة او من العترة وفي الصحاح عترة
الرجل نسله ورهطه الادنون لا يشترط وقيل هو شرط
لان النبي صلى الله عليه وسلم مدح الصحابة وسلم اني تركت
فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي قلنا
المدينة يعني كون الاجماع من اهل المدينة ليس بشرط وقال مالك
شرط لقوله صلى الله عليه وسلم ان المدينة تنفي خبثها كما ينفي
الكير خبث الحديد والخطاء خبث فيكون منفيا عن اهلها
فيكون قولهم صوابا واجيب عنه ان المراد من الخبث من
النبي صلعم وانقراض العصر يعني موت جميع المجتهدين بعد
اتفاقهم على حكم ليس بشرط لانعقاده عندنا وعند الشافعي
شرط لان الاجماع انما يثبت باستقرار الآراء واستقرارها
لا يثبت الا بالانقراض لانه قبله الرجوع محتمل ومع الاحـ
تمال لا يثبت استقرار قلنا ان الادلة الدالة على حجية الاجماع

لم

لم يفصل بين الانقراض وعدمه وشرط الانقراض زيادة على
النص والزيادة نسخ فلا يجوز وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا
رجع بعضهم بعد الانعقاد فعندنا لا يصح وعنده يصح
يصح وقيل يشترط للاجماع اللاحق عدم الاختلاف ان
عند ابي حنيفة يعني اذا اختلفت اهل عصر في مسئلة وماتوا
على ذلك الخلاف ذهب اصحاب الشافعي الى ان ذلك الخلاف يمنع انعقاد
الاجماع في العصر الثاني وقال اكثر مشايخنا لا يمنع فينعقد الاجماع
ويرتفع الاختلافات التي عند علمائنا الثلاثة وهو مختار
فخر الاسلام وتبعه المصنف واليه اشار بقوله وليس كذلك
في الصحيح قال بعضهم فيه اختلاف بين ائمتنا فعند ابي حنيفة
يمنع من الانعقاد وعند محمد لا يمنع وابو يوسف في رواية معه
وفي رواية مع ابي ح مستدلين بمسئلة ام الولد وهي اذا قضى
القاضي ببيعها لا ينفذ قضاؤه عند محمد لانه وقع مخالفا
للاجماع وقد ينفذ عند ابي حنيفة في رواية الكرخي لانه لا يقع
مخالفا للاجماع وقد اختلف الصحابة في بيع ام الولد فعند عمر
رضي الله عنه لا يجوز وعند علي رضي الله عنه يجوز ويمكن ان يجاب
عنهم بان الاختلاف في المسئلة بناء على ان الاجماع المتأخر
اجماع مختلف فيه اذ عند اكثر العلماء هو ليس باجماع وفيه شبهة
عند من جعله اجماعا فلا يكفر جاحده فصار قضاء القاضي

بيع ام الولد محلا مجتهدا فيه غير مخالف للاجماع القطعي فينفذ
قضاؤه لانبا على انه يشترط عدم الاختلاف السابق لانعقاد
الاجماع اللاحق والشرط اجماع الكل وخلاف الواحد الصالح
للاجتهاد مانع كخلاف الاكثر وقال بعض المعتزلة ينعقد
الاجماع باتفاق الاكثر لان الحق مع الجماعة لقوله صلى الله عليه [illegible]
مع الجماعة فمن شذ شذ في النار ولو لم ينعقد الاجماع باجتماع
الاكثر لما استحق المخالف الوعيد ولنا ان لفظ الامة في قوله
صلى الله عليه وسلم لا تجتمع امتي على الضلالة يتناول الكل ولان
كل مجتهد يحتمل الصواب والخطاء فيحتمل ان يكون الصواب مع
المخالف والمراد من قوله شذ شذ بعد ان كان موافقا للجماعة
حتى تحقق الاجماع ذهب قوم الى اشتراط عدد التواتر
في الاجماع كيلا يتصور تواطئهم على الخطاء وذهب الجمهور الى
عدم اشتراطه لان الادلة الدالة على كون الاجماع حجة لا تختص
بعدد دون عدد وقيل لو لم يبق من المجتهدين الا واحدا
يكون قوله اجماعا لانه عند الانفراد يصدق عليه لفظ الامة
كما قال الله تعالى ان ابراهيم كان امة قانتا فانه يدخل تحت
النصوص الدالة على عصمة الامة من الخطاء وقيل اقل ما ينعقد به
بثلاثة واليه مال السرخسي لانه اقل الجماعة وقيل اثنان
لان الاجماع لا يتحقق بدونه وحكمه في الاصل ان يثبت المراد

اي

٢٢٦

اي بالاجماع شرعا على سبيل اليقين والقطع كرامة لهذه الامة
قيد بالاصل لان الاجماع ربما لا يكون موجبا للحكم قطعا بسبب
العارض كما اذا ثبت الاجماع بنص البعض وسكوت الاخرين
وانما قيد بالحكم الشرعي لانه هو محل الانعقاد ولا امر الدنيا كامر
الحرب وغيره فانهم اذا اجمعوا على الحرب في موضع معين قيل
لا ينعقد اجماعا وقال بعض المعتزلة انه ليس بحجة لان كل
واحد منهم يحتمل ان يكون مخطيا فلا يكون قول الجميع صوابا
البتة ولنا قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وكونوا
مع الصادقين اراد بهم الصادقين في كل الامور الذي يجب
متابعتهم وهو مجموع الامة لا بعضهم لانا لا نعرف بعضا
باعيانهم نتبعهم وقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا
شهداء على الناس والله وصفهم بالعدالة لان الوسط بمعنى العدل
فيكون اجماعهم حجة فان قلت لا يلزم من قبول شهادتهم صدقهم
حقيقة فان الشاهد [illegible] منهم يقبل شهادته مع ان صدقها
مظنون قلت انه لم يحكم لهما باعيانهما بالعدالة ولو حكم بحجرهما
بصدقهما وحكم للامة فلا بد من صدقهم والداعي اي المستند
الاجماع قد يكون من اخبار الاحاد كاجماعهم على عدم جواز بيع
طعام قبل القبض والسبب الداعي اليه قوله صلى الله عليه وسلم
لا تبيعوا الطعام قبل القبض والقياس كاجماعهم على جريان

بالعدالة [illegible]

الربوا في الاثار وسببه القياس وقد يكون ناسخ الكتاب
كاجماعهم على حرمة الجدات بقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم و
بناتكم قال بعض لا ينعقد الاجماع الا عن خبر الواحد او القياس
اذ عند وجود الكتاب والسنة المشهورة لا يحتاج الى
الاجماع وقال البعض لا ينعقد الا بدليل قطعي لان غيره لا يوجب
القطع وقيل ينعقد لا عن دليل بل بالالهام وتوفيق بان يخلق
الله فيهم علما ضروريا ويوفقهم باختيار الصواب كبيع
التعاطي واجرة الحمام ولكنا نقول ذلك فاسد لان الاول
لا يتصور منهم الاجماع على حكم من احكام الله جزافا بل بناء
على حديث او معنى من النصوص رأوه مؤثرا وما ذكروا من
بيع التعاطي واجرة الحمام فالاجماع فيهما واقع عن دليل الا
انه لم ينقل الينا استغناء بالاجماع عنه كذا في جامع الاسرار
واذا انتقل الينا اجماع السلف اي الصحابة باجماع كل عصر
على نقله كان كنقل الحديث المتواتر فانه يوجب العلم
والعمل قطعا كاجماعهم على كون القران كتاب الله
وفرضية الصلاة وغيرها واذا انتقل الينا بالافراد
بان روي ان الصحابة اجمعوا عليه كذا كان كنقل السنة
بالاحاد فانه يوجب العمل دون العلم كخبر الواحد كقول
السلمي اجتمع الصحابة على محافظة الاربع قبل الظهر

وتحريم

وتحريم نكاح الاخت في عدة الاخت وتوكيد المهر بالخلوة
الصحيحة وقال بعض اصحاب الشافعي الاجماع المنقول بالاحاد لا يوجب
العمل لان الاجماع قطعي وقول الواحد لا يوجب القطع قلنا
الاجماع القطعي لا يثبت بنقل الواحد بل الاجماع الظني ثم هو
على مراتب لما ذكر مراتب الاجماع باعتبار النقل من كونه
متواترا وغيره ذكر من مراتبه باعتبار المجمعين وكيفية
اتفاقهم فالاقوى اجماع الصحابة نصا اي تصريحا من الكل
لا خلاف في حجيته فانه مثل الاية والخبر المتواتر حتى يكفر
جاحده ثم الذي ثبت نصه ثم بعد هذا الاجماع الاجماع الذي نص
البعض اي بعض الصحابة وسكت الباقون لان السكوت
في الدلالة على الاتفاق دون النص وفي التلويح لا يكفر
جاحد الاجماع السكوتي وان كان هو من الادلة القطعية
بمنزلة العام من النصوص ثم اجماع من بعدهم اي اجماع اهل
كل عصر بعد الصحابة على حكم لم يظهر فيه خلاف من سبقهم فانه
بمنزلة الخبر المشهور ظاهر كلامه يشير الى ان اجماع غير الصحابة
منحط الدرجة من الاجماع السكوتي من الصحابة ولقائل ان يقول
السكوتي في الدلالة دون النص فكيف يكون السكوتي
اعلى درجة من التنصيص لانا نقول انما انحطت درجته عن
الاجماع السكوتي لمكان الاختلاف فيه لانا نقول المخالف

للاجماع السكوتي اكثر كالشافعي والباقلاني وابن ابان و
المعتزلة ثم اجماعهم على قول سبقهم فيه مخالف فانه بمنزلة
اخبار الآحاد يوجب العمل دون العلم ويكون مقدما
على القياس خبر الواحد والامة في عصر من الاعصار اذا
اختلفوا في مسئلة على اقوال كان اجماعا منهم على ان ما
عداها اي ما عدا تلك الاقوال باطل ولا يجوز لمن بعدهم
احداث قول آخر مثاله جارية اشتراها رجل ووطئها
ثم وجد بها عيبا فقيل ان الوطء يمنع الرد وقيل لا يمنع
وله الرد مع الارش والرد مجانا يكون خارجا عن
هذين القولين وقيل هذا في الصحابة خاصة الى مذهب
بعضهم الا ان يكون الاختلاف على قولين اجماعا على بطلان
ما عداهما مخصوص بالصحابة والحق ان هذا غير مخصوص بهم
بل هو مطلق يجري في اختلاف كل عصر هكذا قيل

باب القياس

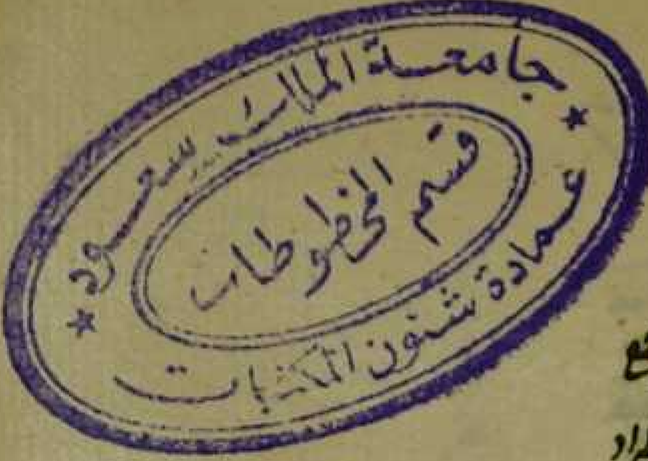
القياس في اللغة هو التقدير وفي الشرع
تقدير الفرع بالاصل في الحكم والعلة اعترض على هذا
التعريف بانه غير جامع اذ يخرج عنه القياس بين المعدومين
كقياس عدم العقل بسبب الجنون على عدم العقل
بسبب الصغر في سقوط الخطاب بالعجز عن فهم الخطاب
لان الاصل سابق والفرع لاحق ووصف المعدوم بالسبق

والمنافي

والمنافي لا يصح لان المعدوم ليس بشيء وللقايل ان يقول
لانم وجوب القياس بين المعدومين وما ذكرت من
المثال غير مستقيم لانه قياس المجنون على الصغير في
سقوط الخطاب بعلة العجز عن فهم الخطاب غاية الامر
ان يكونا عدميين ولا يلزم منه ان يكونا معدومين
والشيء ما يصح ان يعلم ويخبر عنه كما فسره به سيبويه
والشيء بهذا المعنى يطلق على المعدوم والحد الصحيح ما ذكره
صاحب الميزان وهو ابانة مثل حكم احد المذكورين
بمثل علته في الآخر واختار لفظ الابانة دون الاثبات
لان القياس مظهر لا مثبت لان المثبت هو الله وانما
قال مثل حكم لانه لو قال ابانة حكم لقيل لزم منه انتقال
العرض وهو فاسد احتج من ابطل القياس بالكتاب والسنة
والمعقول اما الكتاب فقوله تع ونزلنا عليك الكتاب
تبيانا لكل شيء اي بيانا لكل امر من امور الشرع وفيه
بيان ان الاحكام كلها في الكتاب بعبارته او اشارته
او دلالته او اقتضائه فان لم يوجد فلا بقاء على الاصل
من وجود او عدم واما السنة فلقوله صلى الله عليه وسلم
لم يزل امر بني اسرائيل مستقيما حتى كثرت فيهم اولاد السبايا
فقاسوا ما لم يكن بما كان فضلوا واضلوا واما المعقول فهو

ان في القياس شبهة في اصله لان الوصف الذي هو علة
غير منصوص عليه ولا وجه لاثبات ما هو حق الله بطريق فيه
شبهة ولا يلزم على هذا اخبار الاحاد فان اصله قول الرسول
وهو موجب للعلم قطعا وانما يكون الشبهة في طريق
الانتقال وانه حجة نقلا وعقلا اما النقل فقوله تعالى
فاعتبروا يا اولي الابصار لان الاعتبار رد الشيء الى نظيره
كذا قاله ثعلب من كبار ائمة اللغة وهذا هو القياس
وحديث معاذ معروف وهو ما روي ان النبي صلعم حين
بعث معاذا الى اليمن قال بم تقضي قال بكتاب الله قال
فان لم تجد قال بسنة رسول الله قال فان لم تجد قال اجتهد
برأيي فقال صلعم الحمد لله الذي وفق رسول رسوله بما يرضى به رسوله — رسول صح
ولو لم يكن القياس حجة لانكره ولما حمد الله فان قلت لا نسلم
صحة الحديث لان قوله فان لم تجد في كتاب الله يناقض
قوله ما فرطنا في الكتاب من شيء ولانه النبي صلى الله عليه
سأله عما به يقضي بعد ان نصبه للقضاء وذلك لا يجوز
لان جواز نصبه مشروط بصلاحيته للقضاء قلت قول
الرسول دل على ان القياس حجة والكتاب دل على وجوب
اتباع قوله عليه السلام فكان كتاب الله دالا على الاحكام
الثابتة بالقياس فلا يكون واجب بقوله تعالى فاعتبروا

وهو



وهو التأمل فيما اصاب من قبلنا من المثلات اي العقوبات جمع
مثلة بفتح الميم وضم الثاء فسر الاعتبار بالتأمل وان كان المراد
منه والله اعلم رد انفسنا الى انفسهم في استحقاق تلك
العقوبات عند مباشرة تلك الاسباب لان هذا الرد انما يتحقق
بالتأمل في احوالهم ولما كان التأمل هو المؤدي الى هذا الرد
جعل التأمل نفس الرد اقامة للسبب مقام المسبب وجعله دليلا — التأمل صح
معقولا باسباب نقلت منهم ليكف بها احترازا عن مثله
من الجزاء والتأمل يكون في الحكم والسبب والقياس نظيره
لان النظر فيه ايضا في الحكم والعلة والشرع كما جعل
المثلات توجب المثلات وكذلك وجوب نقل معنى الحكم
المنصوص في غيره لاجل نقل الحكم المنصوص عليه في غيره
فدل الاعتبار المذكور على صحة القياس ومن هذا يعرف
ان الاول استدلال بعبارة النص وهذا استدلال
بدلالته لانه ثابت بمعناه اللغوي الا انه سماه دليلا
معقولا لان الوقوف يحصل بالتأمل لا بظاهر النص
فان قلت الاعتبار المأمور به انما هو في ما ذكر من المثلات
خاصة فلا يكون له دلالة على كون القياس الشرعي حجة
وان اريد به الاعتبار في المثلات بحسب فهو ايضا
دليل على ان القياس حجة بدلالته وكذلك التأمل هذا

متعلقة باسباب نفسها جعل
الاحكام الشرعية بمعان اشار
اليها وكان المباشرة اسباب
تلك المثلات صح



استدلال ثان بالمعقول ووجهه ان التامل في حقائق اللغة
الاستعارة غيرها اي غير الفاظ الحقايق لنا يجوّز اي جايز كا سائغ ٢
التامل في معنى الشجاع بانه موضوع للجري ف به الاسد
في الجراءة فيستعار غير لفظ الشجاع بانه موضوعه فيقال
هو اسد ان كان التامل في الانسان معنى الشجاع للاستعارة
اسم الاسد له والقياس نظيره اي نظير كل واحد من التاملين
ثابت من حيث انه تامل في معاني النص لاثبات حكم في كل
موضع علم انه مثل المنصوص عليه فان قلت هذا اثبات
الشي بنفسه لانه قاس جواز القياس على جواز الاستعارة
على الوجه الذي ذكر قلت لا نسلم ان هذا قياس بل هو اثبات
لجواز القياس بدلالة الاجماع على جواز الاستعارة بحكم
العقل فان العقل يحكم انه اذا جازت الاستعارة مع
كونها غير ضرورية كان القياس الذي هو ضروري جايز
بطريق الاولى فان قلت هذا يدل على جوازه والمقصود
وجوب متابعته وهذا لا يفيده قلت هذا يدل على
اذا جاز وجب العمل به والا كمل بالنص بدليل اذ ليس
بعد القياس دليل الا او احال الادلة وكلاهما منتفيان
وبيانه اي بيان ان القياس نظير الاعتبار المذكور
الاستعارة من حيث ان النظر في كل واحد منهما نظر في الحكم

والسبب

بهذا في العلة القاصرة اذ ليس بركن القياس بوجوده فيه
اي بوجوده وذلك الوصف في الفرع والباقية للسببية
هذا اشارة الى ان اركان القياس اربعة وهي الاصل
والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع واما حكم الفرع
فثمرة القياس ونتيجته ولا يجوز ان يكون ركنا له وموقوفا
عليه كذا قاله ابن الحاجب وكلام المصنف وان لم يكن
صريحا في كون الثلاثة اركانا للقياس لكنه يستفاد بتوقفه
عليها لانه موقوف على المعنى المذكور موقوف على الثلاثة البتة
وهو اي ذلك المعنى الذي جعل علما على حكم النص جاير
ان يكون وصفا لازما للمنصوص عليه كالثمنية فانها
لازمة للذهب والفضة علل بها في وجوب الزكاة
في حليهما وقلنا يجب الزكاة في المصوغ منهما كما يجب
في غير المصوغ لعلة الثمنية باصل الخلقة وهذه الصفة
لا تبطل بصورتيه حليا والخصم علل بها في باب الربا
وهو مردود عندنا لانه تعليل بالعلة القاصرة بخلاف
تعليلنا بالثمنية في باب الزكاة لانه متعدية الى الحلي
والمراد بالثمنية ان يكون الذهب والفضة بحال تقدر به
مالية الاشياء وعارضا كالانفجار في قوله صلعم فانها
دم عرق انفجر والتعليل به يدل على اعتبار صفة الخروج

وهو عارض لان الاسم فى الوصف يبس بنجس فان الدم اسم علم

الى موضوع بين جواز التعليل بالحكم الدم وعدم جوازه بحكم

الخمر اجيب بان التعليل هناك لتعدية اسم الخمر الى النبيذ

ثم يترتب الحرمة على الاسم فيكون قياسا فى اللغة فلم يجز

وههنا يعنى الاسم لتعدية الحكم الى الفرع لا بالاسم فيكون

تعليلا بالوصف حقيقة فيصح وجليا بحيث لا يحتاج الى

النظر الكثير كوصف الطواف فى الهرة فى قوله صلى الله عليه

الهرة ليست بنجسة فانها من الطوافين وخفيا مثل الربا

وهى القدر والجنس عندنا والطعم فى المطعومات والثمنية

فى الذهب والفضة عند الشافعى والاقتيات والا

دخار عند مالك وحكما اى يجوز ان يكون ذلك الوصف حكما

شرعيا كالتعليل بالدينية الثابتة فى الذمة فى جواز

اداء الدين عن الميت قال النبى عم للمراة التى سالته عن

الحج عن ابيها ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته

اما كان يجزيك فقالت نعم فقال دين الله احق لان قوله

صلى الله عليه وسلم دين عباد كه وصف ثابت فى الذمة

وذاك بالوجوب وانه حكم وفردا كعلة تحريم النساء

وهو الجنس وحده او الكيل وحده او الوزن وحده

وعددا مثل القدر مع الجنس فى علة تحريم التفاضل و

يجوز

ويجوز ان يكون الوصف الذى جعل علة فى النص كقوله

صلى الله عليه وسلم انها من الطوافين وقوله صلعم كيلا بكيل

وغيره اذا كان ثابتا به اى بالنص كتعليل جواز التسليم

بعقد العاقد ولكن ليس فى النص لانه فى معنى العاقد و

لكنه ثابت بالنص باعتبار ان وجود السلم المنصوص عليه

بما روى انه صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع ما ليس عند الانسان

ورخص فى السلم يقتضى عاقدا والاعدام صفته فيكون

ثابتا باقتضائه فيكون كالثابت بعينه ودلالة اى دليل

اطلق المصدر على الفاعل كون الوصف علة لما ذكر ان ركن

القياس هو الوصف اشار الى الدليل الذى يعلم به كون

الوصف علة صلاحه وعدالته بظهور اثره وجنس الحكم

المعلل به قبل القياس كما ان الشاهد ان هذين بعد صلاحهما

للشهادة بان يكون حرا عاقلا بالغا مسلما لا يقبل ما لم يثبت

عدالته والمؤثر باعتبار النظر الى عين العلة وجنسها وعين

الحكم وجنسه اربعة اقسام الاول ان يظهر تاثير عين ذلك

الوصف عين الوصف فى جنس ذلك الحكم وهذا المذكور

فى الكتاب كتاثير الاخوة لاب وام فى التقديم فى الميراث

فيقاس عليه ولاية النكاح فان الولاية غير الميراث

لكن بينهما مجانسة فى الحقيقة والثالث ان يؤثر جنس

الغريب في عين ذلك الحكم كاسقاط قضاء الفوائت صلاة
كثيرة بعذر الاغماء فانه اثر جنسه وهو عذر الجنون والحيض
ظهر في عينه باعتبار لزوم الحرج والرابع ما ظهر اثر جنسه
في جنس ذلك الحكم وهو سقوط الركعتين وهو الاقسام حجة
ويعني بصلاح الوصف ملايمته وهو الملاءمة نذكر
الغير اعتبار كونها مصدرا ان يكون على موافقة العلل المنقولة
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن السلف اي الصحابة والتابعين
رضي الله عنهم بان لا يكون نائيا عن طريقتهم في التعليل لان
الكلام في العلة الشرعية والمقصود اثبات الحكم الشرعي
فلا يصح العلل بها الا ان يكون موافقة لما نقل عن الذين بيانهم
عرف احكام الشرع قال الغزالي المراد بالمناسب انه اذا
اضيف الحكم اليه انتظم كقولنا حرمت الخمر لانها تزيل العقل
لا كقولنا حرمت لانها تقذف بالزبد وقولنا اذا اسلم احد
الزوجين اضيف الفرقة الى اباء الاخر لانه يناسب لا الى
الاسلام لانه عرف عاصما قاطعا للحقوق كتعليلنا بالصغر في
ولاية الانكاح جمع منكح بفتح الميم بمعنى النكاح ولقائل
ان يقول المصدر لا يجمع الا اذا اريد به الانواع والنكاح
ليس بمتنوع وما قيل انه جمع منكوحة ففيه شذوذ
ان احدهما حذف الياء بعد الكاف والثاني جمع المفعول

على

كسقوط الصلوة عن الحائض فانه ... جنس ... السفر في جنس ذلك الحكم

على مفاعيل مقصور على السماع وقولهم ملاعين ومكاسير
شاذ وكذا في الثيب لما يتصل به من العجز اللام متعلق بالتعليل
والضمير في به راجع الى الصغر اعلم ان ولاية انكاح الصغار
معلولة بالصغر اتفاقا وكذا في نكاح الصغاير معلولة
بعلة الصغر عندنا وبالبكارة عند الشافعي وفائدة الاختلاف
تظهر فيما اذا زوج الاب البالغة من غير كفو ومن غير رضاها
لا ينعقد عندنا خلافا له وفيما اذا كان الاب يملك اجبار
الثيب الصغيرة عندنا خلافا له فانه اي الصغر مؤثر في اثبات
الولاية في باب الصغير فان الصبا مظنة العجز دون البكارة
كتاثير الطواف مفعول مطلق لما يتصل به من الضرورة يعني
التعليل بالصغر موافق للعلل المنقولة لانه مثل الطواف
الذي علل به النبي صلعم سقوط النجاسة عن الهرة في قوله
الهرة ليست بنجسة فانها من الطوافين فالطواف
منشأ الضرورة وهي تعذر صون الاواني عن الهرة و
الضرورة مؤثر في اسقاط النجاسة فكذا الصغر منشأ
للعجز مؤثر في اثبات الولاية فكان التعليل بالصغر
موافقا لتعليل رسول الله صلى الله عليه وسلم دون
الاطراد يعني الدليل الدال على علية الوصف صلاحه
وعدالته لا الاطراد وجودا وعدما يعني وجود الحكم

عند وجود الوصف وعدمه عند عدمه كقوله صلى الله
عليه وسلم لا يقضي القاضي وهو غضبان فانه معلول بشغل القلب
وجودا وعدما فاذا وجد شغل القلب بشيء او غضب لم
يحل له القضاء ايضا واذا لم يوجد شغل القلب بشيء او غضب
يحل له القضاء . احتج اهل الطرد بان العلل الشرعية امارات
على الاحكام لا موجبة لان الموجب هو الله فاذا اطرد
الحكم مع الوصف وجد كون الوصف امارة للحكم فلا حاجة بعد ذلك الى معنى
يعقل لان امارة الشيء ما يكون علامة على وجود ذلك الشيء
والجواب عنهم ان قولهم العلل امارات مسلم في حق الله تعالى
جعل امارات لايجابه تعالى واما في حقنا فليست كذلك بل هي
موجبة لانا مبتلون بنسبة الاحكام الى العلل فاذا وجدت
العلة الشرعية وجد حكمها بلا احالة كما نسبت الاجزية الى
افعالنا ونسب حل البضع الى النكاح والقصاص الى
القتل واذا كان المقتول ميتا باجله واذا كان كذلك لم
يكن بد من التمييز لان الوجود قد يكون اتفاقا ومجرد الا
طراد لا يميز بين الشرط والعلة الا ترى ان من قال
قال لعبده انت حر ان كلمت زيدا دار وجود العتق
مع الكلام كما دار مع انت حر وهو علة فلا بد من ان يكون
موثرا او من جنسه اي من جنس الاطراد التعليل بالنفي حيث

ان كلام

222

ان كلامنها لا يصح دليلا لان استقصاء العدم اي عدم العلة
واضافة الاستقصاء الى العدم باد في ملابسة يصح طلب
العلة فانتفى الى عدمها لا يمنع الوجود اي وجود علة اخرى
من اخرى لان العلل لا تكون الا على حال الا في الوجود ووجود
وصف لا يمنع وجود وصف اخر يثبت الحكم به لما ثبت
ان الحكم قد يثبت بعلل شتى فكيف يمنع العدم والتعليل
بالنفي كقول الشافعي في النكاح اي في انه لا يثبت بشهادة
النساء مع الرجال لانه ليس بمال وكونه غير مال لا يمنع قيام وصف
اخر له اثر في اثباته بشهادة النساء مع الرجال وهو
النكاح من جنس ما لا يسقط بالشبهات لانه لا يبطل برجوع
الشهود بعد القضاء . ولو كان مما سقط بالشبهة لبطل
كما في الحدود ويثبت بالهزل والاكراه فيكون النكاح اكمل
ثبوتا من المال فلما ثبت النكاح بما لم يثبت به المال فلان
يثبت بما يثبت به المال اولى الا ان يكون السبب معينا
باستثناء في اسم الاصول تعتبره ومن جنس الاطراد التعليل
بالنفي في جميع الاصول الا في حال كون سبب الحكم المتنازع
فيه معينا لا يكون له سبب اخر غيره فيصح الاستدلال و
هو في الحقيقة جواب عما يقال انتم قد عللتم بالنفي في موضع
كقول محمد في ولد المغصوب انه لم يضمن لانه لم يغصب جنايته

انه ليس بمال وكونه غير مال لا يمنع قيام وصف اخر له اثر
في اثباته بشهادة النساء مع الرجال ص

ان سبب وجوب الضمان هو الغصب فيصح الاستدلال
بعدم الغصب على عدم وجوب الضمان لان ضمان الغصب
لا يكون بلا غصب ومنها قول محمد ايضا في المستخرج من البحر
كاللؤلؤ والعنبر انه لا خمس في ذلك لانه لم يوجف عليه
المسلمون يعني انما يجب الخمس فيما كان في ايدي الكفار وانتقل
الى المسلمين بايجاف الخيل والمستخرج من قعر البحر لم يكن في
ايدي الكفار لان قعر الماء يمنع ايديهم فلا يكون من الغنيمة
فلا يكون فيه الخمس الاحتجاج اي من جنس الاطراد الاحتجاج
باستصحاب الحال وقيل هو الحكم بالثبوت في الزمان الثاني
بناء على انه كان ثابتا في الزمان الاول وفي هذا التعريف بحث
لان الحكم بالثبوت في الزمان الثاني هو فعل المجتهد وهو علة توجب
الاستصحاب لا نفس الاستصحاب لان الاستصحاب هو الدليل الذي
يثبت به الحكم وقيل هو ابقاء ما كان وانما سمي هذا النوع
استصحابا لان المستدل يجعل الحكم الثابت في الماضي
مصاحبا للحال او يجعل الحال مصاحبا للحكم فاضافته الى الحال
اضافة المصدر الى المفعول وهو ليس بحجة عندنا استدل
الشافعي على حجيته بان الحكم اذا ثبت بدليل ولم يثبت
له معارض قطعا يبقى الحكم بذلك الدليل كما ثبت الشرائع
بعد وفاته صلى الله عليه وسلم اجاب المص عنه بقوله

لان

٢٢٤

لان المثبت ليس بمبق يعني الدليل الموجب لوجود حكم في
الشرع ليس موجبا لبقائه لان البقاء عرض آخر مفتقر الى
علة اخرى ولو كان البقاء عين الوجود لما انفك البقاء عنه
والجواب عن الشرائع ان البقاء فيها بعد الرسول صلى الله
وسلم لتقرر الادلة الموجبة لبقائها وعدم احتمال النسخ
فيها لكونه صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين بنص القرآن فذلك
اي الاستدلال بالاستصحاب انما يتحقق في كل حكم عرف وجوبه
اي ثبوته بدليله ثم وقع الشك في زواله اي زوال الحكم لعا
وجدان المزيل اعلم انه لا خلاف في عدم وجوب العمل بالاستصحاب
قبل التامل والاجتهاد في المزيل وانما الخلاف في استصحاب حكم الحال
بعدم دليل مغير بطريق النظر والاجتهاد وكان استصحاب المستدل
اي جعله حال البقاء على ذلك اي على الثبوت مصاحبا للحكم موجبا
اي دليلا ملزما عند الشافعي وعندنا لا يكون حجة موجبة
اي ملزمة على الخصم ولكنها حجة دافعة لالزام الخصم عليه و
فائدة الخلاف تظهر في مسائل منها ما ذكره المص بقوله حتى قلنا
في الشقص اذا بيع الدار وطلب الشريك الشفعة فانكر المشتري
ملك الطالب فيها اي في السهم الذي في يده وقال ليس فيه
ملك وانما هو في يدك بالاعارة وان القول قوله يعني القول
للمشتري ولا يجب اي لا يثبت للشفيع الشفعة الا ببينة انه اي

البينة على ملكه ما في يده لان الشفيع متمسك بالاصل وان اليد
دليل الملك ظاهرا والظاهر للدفع لا للالزام وعند الشافعي
يجب بغير بينة لانه يصلح للدفع والالزام عنده ووضع الشيخ
المسئلة في بيع الشقص ليتحقق خلاف الشافعي في استصحاب
الحال لانه لا يقول بالشفعة في الجوار ومنها رجل قال لعبده
ان لم تدخل الدار فانت حر فمضى اليوم ثم اختلفا فالقول
قول المولى عندنا ولا يعتق العبد لان العبد متمسك باستصحاب
الحال لان الاصل عدم الدخول فلا يصلح حجة للالزام على المولى
وعند الشافعي القول قول العبد لانه يصلح للالزام فان قلت
اذا طلب المجتهد المزيل ولم يحصل به يحصل غلبة الظن بالاجتهاد
والدليل الظني حجة يصلح للالزام قلت لا نم انه كل ظن معتبر
وانما المعتبر ما قام الدليل القطعي على اعتباره ولم يوجد هنا
دليل قطعي ولا ظني على اعتباره فلا يكون ملزما على الغير
كالنفي الحاصل بالتحري والاحتجاج بتعارض الاشتباه و
هو عبارة عن تعارض امرين كل واحد منهما مما يمكن ان يلحق
المتنازع فيه كقول زفر في غسل المرافق انه ليس بفرض لان
من الغايات ما يدخل في المغيا كقولهم حفظت القران من اوله
الى اخره ومنها ما لا يدخل كقوله تعالى فنظرة الى ميسرة فلا يدخل
المرافق في وجوب الغسل بالشك وهذا عمل بغير دليل

هذا

بهذا الاحتجاج فاسد لانه عمل بلا دليل لان الشك امر حادث
بين العلم والجهل فيأتي دليل يثبت هذا الحادث فان قلت
دليله تعارض الاشتباه قلنا هو امر حادث ايضا فلا بد له
من شئ ثبت فان قال هو دخول بعض الغايات مع عدم دخول
بعضها قلنا هل تعلم ان المتنازع فيه من اي قبيل فان قال اعلم
نفى الشك لانه مع العلم لا يجتمع وان قال لا اعلم فقد اقر بالجهل
وعدم الدليل معه وفي بعض الشروح ما دخل دخل بدليل
وما لم يدخل لم يدخل بلا دليل فلا يكون تعارضا في المرافق
لانه لم يجتمع دليل الدخول وعدم الدخول ومن شرط التعارض
اتحاد المحل كما في سور الحمار لان تعارض الدليلين في نفس
السؤر وفيه نظر لان المراد من التعارض ليس هو التعارض
المصطلح ولان غاية ما في الباب ان تعارض الاشتباه يحدث
الشك لكن اثره في التوقف لا الميل الى احدهما بلا ترجيح
وللقائل ان يقول انه عمل بالاصل لا ميل الى احدهما لان
وجوب الغسل قطعا مع وجود الشك لا يتصور فينتفي و
جوب الغسل قطعا والاحتجاج بما لا يستقل الا بالوصف
اي من جنس الاطراد الاحتجاج بالوصف الذي لا يستقل
بنفسه في اثبات الحكم بل يحتاج الى انضمام وصف اخر اليه
يقع به اي بذلك الوصف الفرق بين الاصل والفرع

يعني لا يوجد ذلك الوصف في الفرع كقوله اي كقول بعض اصحاب
الشافعي في مس الذكر انه مس الفرج فكان حدثا كما اذا مسه
وهو يبول وهذا فاسد لانه قياس بلا مقيس عليه لانه
ان جعل نفس المس مقيسا عليه لزم قياس على المتن المس
وان جعل مع وصف آخر وهو قوله يبول لا يوجد ذلك
في الفرع والاحتجاج بالوصف المختلف فيه وهو ان يعين
صورة على اوفى ويجعل الجامع وصفا اختلف في كونه علة علة الحكم
علامة للحكم كقولهم في الكتابة الحالة في انها باطلة انه عقد لا يمنع
من التكفير اي من جواز التكفير بالاعتاق فكان فاسدا
كالكتابة بالخمر وهذا فاسد لانه تعليل بوصف مختلف فيه
اختلافا ظاهرا لان الكتابة لا تمنع جواز الاعتاق من التكفير
عندنا حالة كانت او مؤجلة فلم يكن عدم المنع من التكفير
دليلا على فساد الكتابة فيلزم عليه اقامة الدليل على ان الصحيح
منهما مانع من جواز الاعتاق ليصح الاستدلال بجواز الاعتاق هيهنا
على فساد الكتابة فقبل اقامة الدليل كان فاسدا و
الاحتجاج بما لا شك في فساده بحيث لا يخفى على احد من اهل
الفطانة كقولهم اي كقول بعض اصحاب الشافعي في منع
جواز الصلاة بثلاث آيات الثلاث ناقص العدد عن
سبعة يريد بها الفاتحة فلا يتادى به الصلاة كما دون

الآية

الآية كما لا يجوز بدون الآية وهذا ظاهر الفساد اذ لا اثر
للنقصان من السبعة في عدم جواز الصلاة ذكر في الملخص
ان قراءة الفاتحة ركن حتى ان من عجز عنها يقرا سبع آيات
من القرآن متفرقة او متوالية فان عجز عنها يسبح ويهلل
بقدر الفاتحة قال صاحب القواطع مثل هذه التعليلات
ضلال وزلة في الدين وضع من سبيل الرشاد للمسترشدين
وهذا غير منقول من السلف بل احدث من كان من طريق الفقهاء
بعيدين والاحتجاج بلا دليل لا خلاف في انه يطلب الدليل
ممن قال حكم الله في هذه الحادثة كذا او لا يطلب ممن قال لا اعلم
حكم الله في هذه الحادثة تو اما النافي للحكم كمن قال ليس على
الصبي والمجنون زكاة فهل عليه دليل ام لا قال اصحاب الظواهر
لا دليل على معتقد النفي بل يكفي التمسك بلا دليل وهو المراد
بقوله والاحتجاج بلا دليل وقال بعضهم يجب على النافي في
العقليات فقط وعند الجمهور ليس بحجة اصلا لا في الاثبات
ولا في النفي تمسك اصحاب الظواهر بقوله تع قل لا اجد فيما
اوحي الي محرما الاية فان الله تع علم نبيه الاحتجاج بلا دليل
واحتج من خصص العقليات بان مدعي النفي والاثبات في
العقليات يدعي حقيقة الوجود والعدم كقوله زيد في الدار
زيد ليس في الدار واما في الشرعيات فمدعي الاثبات كوجوب شيء

ونُدِبَ مدعٍ حكما شرعيا واما النافي فينكر وجود الوجوب
ويدعي انتفاءه وذلك ليس بحكم شرعي فكيف يطالب
بالدليل واحتج الجمهور بقوله تعالى وقالوا لن يدخل الجنة
الا من كان هودا او نصارى تلك امانيهم قل هاتوا برهانكم
ان كنتم صادقين امر النبي صلى الله عليه وسلم
بطلب الحجة وهو البرهان على النفي والاثبات جميعا فان قلت
لا دليل مع النافي للدليل المثبت فيكون انتفاؤه دليلا
على النفي ضرورة اذ لا واسطة بين الاثبات والنفي
قلت قوله لا دليل انما يكون دليلا اذا كان النافي عالما بجميع
الادلة فاما من لا علم له بذلك فهو جهل بالدليل لا علم بانتفاء
الدليل فان قلت قد قال ابو حنيفة لا خمس في العنبر لانه لم يرد
به الاثر قلت وما بال السمك لا يجب فيه الخمس قال لانه بمنزلة
الماء ولا خمس في الماء وهذا اشارة الى معنى مؤثر يعني
القياس ان لا يجب الخمس لانه انما يجب فيما كان اصله في
يد العدو وحوته ايدينا قهرا وغلبة وانما وجب في بعض
الاموال بالاثر ولم يرد فيه اثر بخلاف القياس فترك
على اصل القياس وجملة ما يعلل له اي جميع ما يقع التعليل
لاجله اربعة اقسام ولما فرغ عن بيان شرط القياس
وركنه شرع في بيان حكمه الاول اثبات الموجب اي تعليل الحكم

حيث قال محمد رح حاكيا عن ابي حنيفة رح لا خمس
في العنبر قلت لم قال لانه بمنزلة السمك صح
[illegible] لا خمس في العنبر [illegible] لانه بمنزلة السمك

الى العلة

٢٣٧

الى العلة او وصفه والثاني اثبات الشرط اي شرط الحكم او وصفه
والثالث اثبات الحكم او وصفه كالجنسية لحرمة النساء
هذا المثال لاثبات الموجب يعني الجنس بانفراده هل هو علة
محرمة للبيع نسيئة ام لا فعندنا يحرم وعند الشافعي لا يحرم وهذا
اختلاف وقع في موجب الحكم فلا يصح اثباته بالرأي وانما يجب
على المدعي الدليل من نص او دلالته او اشارته او اقتضائه لانا
اثبتنا به ثابت بالنص فعلة الجنس بانفراده يحرم النسيئة
باشارة النص لان علة الربا القدر والجنس بمجموعهما ووجدنا
في النسيئة شبهة الفضل وهي الحلول في احد الجانبين لان النقد
خير من النسيئة فالجنس من حيث انه بعض العلة اخذ شبهة
العلة فاثبتنا به شبهة الربا لان الشبهة كالحقيقة في هذا الباب
في فساد البيع مجازفة لشبهة الربا او وصفه السوم في زكاة الانعام
هذا مثال لاثبات وصف الموجب وهذه الصفة هل هي شرط
للزكوة ام لا فعندنا العامة شرط وعند مالك لا وهذا نظير
الاول لا يجوز التكلم فيه بالرأي بل بالنص وهو قوله صلى الله عليه
في خمس من الابل السائمة شاة وله قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة
تطهرهم من غير اشتراط السوم والشهود في النكاح هذا
مثال لاثبات الشرط للحكم اختلف في اشتراط الشهود في النكاح
وهي شرط عندنا خلافا لمالك فلا يجوز اثباته ولا نفيه

بالقياس بل بالنص وهو قوله لا نكاح الا بشهود وهو
تمسك بقوله صلى الله عليه وسلم اعلنوا النكاح وشرط العدالة
والزكاة فيها اي الشهود وهذا مثال لاثبات صفة المشروط
والاختلاف فيها وهو ان الشهود شرط لانعقاد النكاح
باتفاق بيننا وبين الشافعي ولكن اختلف في الشهود
وبين الذكورة والعدالة فعندنا لا يشترط ذلك لقوله صلى
الله عليه وسلم لا نكاح الا بشهود من غير شرط العدالة و
الذكورة والعدالة يتمسك بقوله عم لا نكاح الا بولي وشاهدي
عدل قلنا لم يصح قوله وشاهدي عدل في كتب الحديث و
انما الرواية لا نكاح الا بولي والبتيراء هذا مثال لاثبات
الحكم اختلفوا في الركعة الواحدة هل هي صلاة مشروعة
ام لا فعندنا ليست بصلاة خلافا للشافعي هو يتمسك
بما روي ان النبي صلعم قال اذا خشي احدكم الصبح فليوتر
بركعة ولنا ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن البتيراء
اي الركعة الواحدة وصفة الوتر هذا مثال لاثبات الحكم
اختلفوا في صفة الوتر وهو واجبة عند ابي حنيفة
لقوله صلعم ان الله زادكم صلوة الا وهي الوتر والمزيد
لابد ان يكون من جنس المزيد عليه وعند صاحبيه و
الشافعي سنة لقوله صلى الله عليه وسلم لاجل سائل

الاعرابي

الاعرابي بقوله هل علي غيرهن والرابع تعدية حكم النص الثابت
اي الى محل لا نص فيه ليثبت فيه اي حكم النص فيما لا نص فيه
بغالب الرأي فالتعدية حكم لازم للتعليل عندنا حتى يبطل
التعليل عندنا عدمها فيكون بين العلة والتعليل بدون
التعدية في العلة القاصرة كالتعليل بالثمنية لانه اعتبر العلة
المستنبطة بالعلة المنصوص عليها وكما ان الحكم لا يتعلق بالعلة
في النص ويكون العلة صحيحة بدون التعدية فكذا هذا ولانا
صحة تعدية العلة موقوفة على صحتها في نفسها فلو توقفت صحتها
في نفسها على صحة تعديتها الى الفرع لزم الدور وهو باطل ولنا
ان دليل الشرع لابد ان يكون موجبا للعلم او العمل والتعليل
لا يفيد العلم بالاتفاق ولا عمل له في المنصوص عليه لان الحكم
ثابت بالنص وهو فوق التعليل فلا يصح قطع الحكم عن النص
فلم يبق للتعليل حكم سوى التعدية فان قلت التعليل بالعلة
القاصرة يفيد اختصاص حكم النص به قلت انما حصل ذلك
التعليل لانه غير ما يلحق به التعليل واذا لم يعلل حصل منه
الغاية على ان التعليل بالعلة القاصرة لا يمنع التعليل بالعلة
المتعدية لجواز ان يكون معلولا بعلتين وهذا لان العلل
الشرعية امارات فلا يمتنع نصب علامتين على شيء
واحد قيل هذا الخلاف فرع اصل اخر وهو ان الحكم

في المنصوص عليه يضاف الى النص عندنا فلا فائدة في العلة القاصرة
وعندنا ان فيه الحكم مضاف الى العلة في الاصل والفرع وهو
قول بعض مشايخنا فيجوز التعليل بعلة قاصرة وهذا ليس
بشيء فان اضافة الحكم الى العلة في محل النص ابطال عمل النص
بالتعليل او اسناد الحكم الى الاضعف مع وجود الاقوى
واذا كان كذلك لم يفد التعليل بلا تعدية والجواب عن الدور
انا نقول لم لا يجوز ان يقال صحتها في نفسها لا تتوقف على صحة
تعديتها بل على وجودها في الفرع فينقطع الدور على انه دور
معية فلا يضر انما الممتنع اذا كان باشتراط سبق كل واحد
منها على الآخر والتعليل للاقسام الثلاثة الاول ونفيها
باطل لا خلاف في ان اثبات سبب او شرط او حكم ابتداء
بالرأي لا بطريق التعدية باطل لان التعليل شرع لادراك
احكام الشرع وفي اثبات الموجب وصفته اثبات
الشرع وليس للعبد ولاية ذلك وفي اثبات الشرط ابطال
الحكم وهذا نسخ لانه لو لم يكن شرطا لوجد الحكم بدونه
وبعد ما صار شرطا لا يوجد بدونه فكان رفعا للحكم
وليس للعبد ذلك ولا خلاف ايضا ان اثبات الحكم بطريق
التعدية جائز وانما الخلاف في اثباتها بطريق التعدية
من اصل بان يثبت سببا او شرطا لحكم بنص او اجماع

وصفته

فيعلل

فيعلل ونعدي الى محل آخر وقال عامة اصحابنا لا يجوز وقال
اكثر الاصوليين يجوز وهو اختيار صاحب الميزان و
فخر الاسلام اجمع المنكرون بانه لابد للقياس من معنى
جامع فاذا قسنا اللواطة على الزنا مثلا بكونه سببا للحد لابد
من ان نقول ان الزنا سبب للحد بوصف مشترك بينه وبين
اللواطة ليمكن جعل اللواطة سببا ايضا وح يكون الموجب
للحد المعنى المشترك فيخرج الزنا واللواطة عن كونهما موجبين
له لان الحكم لما استند الى المعنى المشترك استحال ان يضاف
الى ما له خصوصية لكل واحد منهما فيلزم منه بطلان
القياس لان شرطه بقاء الاصل ولم يبق في الزنا الذي هو الاصل
حكمه وهو ان يكون سببا للحد واجيب المجوزون بان القياس
ثم الشيء الى نظيره وهذا يتحقق في الاسباب والشروط كما يتحقق
في الاحكام ولا نسلم قولهم فيخرج الزنا واللواطة
عن كونهما موجبين للحد لان الوصف الذي يوجب سببية الزنا
للحد اذا كان مشتركا لا يخرج الزنا عن ان يكون موجبا للحد
لان ذلك المعنى موجب للحد بسببية الزنا فالمراد من قول
المصنف والتعليل للاقسام باطل لاثباتها ابتداء لا بطريق
التعدية ان تابع فخر الاسلام والا فالمراد منه التعليل
مطلقا فلم يبق الا الرابع اي لم يبق استعمال القياس الا

في القسم الرابع وهو تعدية حكم النص الى ما لا نص فيه
ولما كان الرابع على وجهين بان يكون التعدية بناء على
ان العلة الظاهرة وهو القياس او على العلة الباطنة
وهو الاستحسان شرع في بيان الاستحسان قيل هو العدول
عن قياس الى قياس اقوى منه لكنه ليس بجامع اذ لم يدخل
فيه الاستحسان الثابت بالاثر والاولى ما ذكره المصنف
في شرحه وهو دليل يعارض القياس الجلي فلا يدخل فقوله
دليل شمل انواع الاستحسان وقوله يقابل القياس الجلي يخرج
القياس الذي ترك به الاستحسان فانه يقابل القياس الخفي دون
الجلي فلا يدخل تحت الاستحسان والاستحسان انواع يكون
بالاثر والاجماع والضرورة والقياس الخفي كالسلم فان القياس
يابى جوازه لعدم المعقود عليه عند العقد الا انا تركناه
بالنص وهو قوله صلى الله عليه وسلم من اسلم منكم فليسلم في كيل
معلوم الحديث والاستصناع فيما فيه تعامل الناس مثل ان يأمر
انسانا بان يخرز له خفا بكذا ويبين وصفه ومقداره ولم
يذكر له اجلا والقياس يقتضي ان لا يجوز لانه بيع معدوم
لكنهم استحسنوا تركه بالاجماع لتعامل الناس فيه فان قلت
الاجماع وقع معارضا بالنص وهو قوله صلعم لا تبع ما ليس
عندك واجيب بان النص صار مخصوصا في حق هذا

الحكم

الحكم بالاجماع وفيه نظر لان القران شرط الخصوص عندنا
والاجماع ليس بمقارن ويمكن ان يجاب عنه بان القران شرط
في التخصيص الاول والنص مخصوص قبل الاجماع بالسلم فيجوز
بعده بالاجماع وتطهير الاواني مثال للضرورة فان القياس
يقتضي عدم تطهيرها اذا تنجست لانه لا يمكن صب الماء عليها
حتى تطهر وتركوا العمل بالقياس لضرورة عامة الناس
وطهارة سور سباع الطير مثال للقياس الخفي فان القياس
الظاهر يقتضي نجاسته لان لحمه حرام كسور سباع البهائم
ليس بنجس العين ونجاسة سورها باعتبار انها تاكل بلسانها
فيختلط لعابها النجس بالماء وسباع الطير تاخذ بمنقارها
وهو عظم وهو ليس بنجس من الميت فعظم الحي اولى
ولما صارت العلة هذا شروع في بيان ترجيح الاستحسان
على القياس بعد بيان انواع الاستحسان عندنا علة
باثرها خلافا لاهل الطرد كما مر بيانه قدمناه على القياس
الاستحسان الذي هو القياس الخفي وفيه رد لمن طعن على
ابي حنيفة واصحابه بان حجج الشرع اربعة والاستحسان
قسم خامس تفرد به ابو حنيفة وهو قول بالتشهي لانهم
ان انكروا هذه التسمية فلا مشاحة في الاصطلاحات
وان انكروا من حيث المعنى فباطل ايضا لانا نعني به دليلا

وفي الاستحسان طاهر لان سباع
البهائم صح

مطلب والاستحسان انواع

من الادلة المتفق عليها في مقابلة القياس الجلي وتعلل به
اذا كان اقوى من القياس ونقل عن ش انه قال من
استحسن فقد شرع يريد ان من اثبت حكما بانه مستحسن
عنده من غير دليل من الشارع فهو الشارع لذلك الحكم
اذا قوي اثره مثاله في سؤر سباع الطير فانه نجس بالقياس
على سؤر سباع البهايم وهذا معنى ظاهر الاثر و في
الاستحسان طاهر لان نجاسة السبع ليست لعينه
بدليل جواز الانتفاع بجلده وهذه الاستحسان
قوي اثره الباطن فرجح على القياس لان الاعتبار
للاثر الا ترى ان الدنيا ظاهرة والعقبى باطنة فرجح
العقبى لقوة اثرها من حيث الدوام والصفوة على
الدنيا لضعف اثرها من حيث الكدورة والفناء و
قدمنا القياس لصحة اثره الباطن على الاستحسان الذي
ظهر اثره وخفي فساده كما اذا تلا اية السجدة في صلاة
فانه يركع بها ان شاء ان كانت الاية في اواخر السورة
وان كانت غيرها يسجد الا ان الركوع يحتاج الى النية دون
السجدة وان كانت في وسط السورة ينبغي ان يسجد لها
ثم يقوم فيقرا ما بقي فان ركع في موضع السجدة واراد
فان ختم السورة ثم ركع لم يجزه او لم ينوها لانها صارت

نواها سجود دينا

دينا في الذمة لا يتادى بالركوع ولا بالسجدة الصلاتية
كذا في الذخيرة وذكر ابو طاهر شيخ القدوري في الاجناس
ولو ركع في وسط السورة ينوي السجدة عن التلاوة والركوع
جميعا جاز عنهما وبه اخذ قياسا يعني يقيم الركوع مقام
سجدة التلاوة فانه يجزيها في القياس لان الركوع والسجود
متشابهان في معنى الخضوع ولهذا اطلقوا الركوع على
السجود في قوله تع وخر راكعا مجازا فان الخرور وهو
السقوط موجود في السجود دون الركوع فهذا قياس
ظاهر وفي الاستحسان لا يجزيه لانا امرنا بالسجود و
الركوع غيره حقيقة الا ترى ان الركوع في الصلوة
لا ينوب عن سجدة التلاوة كان اولى وهذا اثره الظ
لان المأمور به لا يتادى بغيره فيفسد به وجه القياس لكن
القياس اولى بالعمل بسبب قوة اثره الباطن الا ترى
ان السجود عند التلاوة لم يشرع قربة مقصودة ولهذا لم يصح
نذره وانما المقصود به من السجود لان الركوع فيها عبادة
كالسجود فيسقط عند السجود بخلاف سجود الصلاة حيث
لا يجوز اقامة الركوع مقامه لان كل واحد منهما مقصود
بنفسه فصار الاثر الخفي للقياس وهو حصول ما هو الركوع
مع الفساد الظاهر وهو اعتبار نقل الشبه والتقل بالمجاز

فلان لا ينوب عن سجدة التلاوة صح

التواضع والركوع في الصلوة يحصل ما هو المقصود من السجود صح

المقصود صح

مع امكان الحقيقة اولانه الاثر الظاهر للاستحسان و
هو القول بالحقيقة مع فساد الخلق وهو جعل غير المقصود
مساويا للمقصود ثم بين المص الفرق بين المستحسن بالقياس
وبين المستحسن بالاثر والاجماع والضرورة فقال ثم المستحسن
بالقياس الخفي يصح تعديته بخلاف الاقسام الاخر لانها غير
معلولة بل هي معدول بها عن القياس فلا تقبل التعدية ثم بين
مثالا لما ذكر فقال الا ترى ان الاختلاف في الثمن قبل قبض
المبيع لا يوجب يمين البايع قياسا لانهما لما اتفقا على ان
المبيع ملك المشتري والمشتري لا يدعي شيئا في الظاهر على البايع
يدعي زيادة الثمن وكان القياس يسلم المبيع الى المشتري
ويأخذ منه ما اقر به ويحلف على الباقي كما في ساير
الخصومات ويوجبه اي يمين البايع كما يجب على المشتري
استحسانا لان المشتري يدعي تسليم المبيع عند
احضار ما اقر به والبايع ينكره وهذا اي وجوب التحالف
قبل القبض حكم تعدى الى الوارثين اي وارث البايع
والمشتري حتى لو وقع الاختلاف بينهما بعد موت المتعاقدين
في مقدار الثمن قبل القبض يجري التحالف بينهما لان الوارث
قايم مقام المورث في حقوقه والى الاجارة اي تعدى وجوب
التحالف من المبيع الى الاجارة حتى لو اختلف القصار ورب

الثوب

رب الثوب في مقدار الاجرة قبل ان ياخذ القصار في العمل
يتحالفان لان التحالف لرفع الضرر لكل واحد منهما بطريق
الفسخ ليعود اليه راس المال وعقد الاجارة يحتمل الفسخ
واما بعد القبض اي الاختلاف في مقدار الثمن بعد قبض
المبيع فلم يجب يمين البايع الا بالاثر وهو قوله صلعم
اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة بعينها تحالفا وترادا
المبيع لان المشتري لا يدعي على البايع شيئا اذا المشتري مسلم
اليه وكان ثبوت التحالف بالاثر على خلاف القياس عند
ابي حنيفة وابي يوسف فيقتصر على مورد النص فلا يصح
تعديته الى الوارثين ولا التحالف الى الموجر والمستاجر واذا
اختلفا بعد استيفاء المعقود عليه وعند محمد يجري التحالف
بين الوارثين لان عنده انما يصار الى التحالف باعتبار
كل واحد منهما يدعي عقدا ينكره الاخر وهذا المعنى يتحقق
قبل القبض وبعده وجوابه لا نسلم ان كل واحد يدعي عقدا
اخر فان العقد لا يختلف باختلاف الثمن لان البيع بالف
قد يصير بالفين بزيادة الثمن فلم يصح تعديته وشرط
الاجتهاد لما فرغ عن باب القياس شرع في الكلام وانما لم يبين
نفس الاجتهاد لشهرته وهو عند الاصوليين بذل المجهود
في استخراج الاحكام من الادلة الشرعية ان يكون عالما بالكتاب

ورد كونه شرطا في ... في باب ... شرط الاجتهاد
ولا بد للاجتهاد ...

بمعاينته اي بمعاينة لغة وشرعا ووجوهه التي قلنا
مثل الخاص والعام وكسائر الاقسام ولا يشترط ضبطها
بل يكفي ان يكون عالما بمواقعها ويراجع اليها وقت الحاجة
قيل المراد بها ما يتعلق به الاحكام وذلك خمسمائة اية و
علم السنة بطرقها والمراد به ايضا ما يتعلق به الاحكام
وحكمه الاصابة بغالب الرأي حتى قلنا ان المجتهد يخطي
ويصيب والحق في موضع الخلاف واحد لما روي عن
ابن مسعود في المفوضة وهي التي مات عنها زوجها قبل
الدخول بها ولم يسم لها مهرا قال ابن مسعود فيها اجتهد برأيي
فان يكن خطأ فمني ومن الشيطان وشاع هذا بينهم ولم
ينكر عليه احد فكان اجماعا منهم على ان الاجتهاد يحتمل الخطا
وقال المعتزلة كل مجتهد مصيب لانه تعالى كلف المجتهد باصابة
الحق فيكون كل مجتهد مصيبا ولا يلزم من التكليف تكليف ما ليس
في الوسع كاستقبال القبلة فانها جهة واحدة وعند اشتباه
تصير الجهات كلها قبلة والحق في موضع الخلاف متعدد
هذا في العقليات لا في النقليات التي هي من اصول
الدين والحق فيها واحد بالاجماع والمخطئ فيها كافر ان خالف
ملة الاسلام كاليهود والنصارى والجواب عنهم انهم
ما كلفوا باصابة ما عند الله من الحق بل كلفوا بالاجتهاد

واحد

الفقيه

فان يكن صوابا فمن الله

للاصابة

للاصابة فكانوا مصيبين في الاجتهاد وان اخطأ بعضهم
الحق كمن امر جماعة بطلب فرس ضل فخرجوا كلا الى جانب وكل
واحد منهم مصيب في الطلب لكن من وجد الفرس مصيب ابتداء
وانتهاء والباقون مصيبون ابتداء ولا نسلم ان المجتهد
في القبلة مصيب لا محالة فان اصحاب ابي حنيفة قالوا في قوم
تحروا في القبلة مختلفين ان من علم حال امامه فسدت صلاته
لان امامه مخطئ عنده في القبلة ثم المجتهد اذا اخطأ كان
مخطئا ابتداء اي في اجتهاده وانتهاء اي فيما ادى اليه اجتهاده
عند البعض واليه مال الشيخ ابو منصور لقوله صلعم ان اخطأت
فلك حسنة يدل على ان خطاه ليس الخطا الكامل فيقتضي
ان يكون فيما هو الحق لا في نفس الاجتهاد ولهذا اي ولاجل
ان كل مجتهد يخطئ ويصيب قلنا لا يجوز تخصيص العلة وهو
تخلف الحكم في بعض الصور عن الوصف المدعى عليته وانما سمي
هذا النوع تخصيصا لان العلة باعتبار حلولها في محال متعددة
توصف بالعموم وان لم يكن لها عموم حقيقة واذا وصفت
بالعموم يكون اخراج بعض المحال عن تاثيرها تخصيصا لانه
يؤدي الى تصويب كل مجتهد خلافا للبعض كمشايخ العراق
والكرخي فانهم جوزوا تخصيص العلة المستنبطة محتجين
بان العلة امارة على الحكم بجعل الشارع فيجوز ان يجعل

مجتهد

فجاز ان يجعل للامارة في بعض المواضع دون بعض بالتخلف
لا يخرج عن كونها امارة لان الامارة لا تستلزم وجود الحكم
في كل المواضع قيدنا بالمستنبطة لان تخصيص العلة المنصوصة
جوزه من لم يجوز تخصيص المستنبطة لان الله تعالى جعل السرقة
والزنا علتين لليد والقطع وقد يوجد زان سارق ولا يقطع ولا يحد
وذلك اي بيان التخصيص ان يقول المعلل كانت علتي توجب
ذلك اي الحكم لكنه لم يجب اي الحكم لم يثبت بتلك العلة
في صورة النقض لمانع قيامها اي قيام تلك العلة فصار مانعا
اي المحل الذي لم يثبت حكم العلة فيه مع وجودها مخصوصا
من العلة اي خارجا عن كونه محل تاثير العلة بهذا الدليل وهو
المانع انما ذكر هذا لانه وقوله لكنه لم يثبت لا يسمع منه
بل يجب عليه اظهار مانع صالح للتخصيص والقائل ان يقول اذا
شرط بيان مانع صالح للتخصيص فلا يلزم تصويب كل
مجتهد ان يبين عند ورود النقض على علته مانعا
لانه وعندنا عدم الحكم الى عدم العلة فان قلت ما ذهبتم
اليه من اضافة عدم الحكم الى عدم العلة يستلزم تصويب
كل مجتهد ايضا لان لكل مجتهد اذا ورد عليه نقض يمكنه
ان يقول قد عدمت علتي في صورة النقض قلت التخصيص
بالمانع يستلزم التناقض بخلاف الاضافة الى العدم

لان

تانع

لكل الا اذا لا يتيسر له لكل مجتهد

٢٤٤

الى العدم لان كون الوصف علة شرعية يقتضي لزوم الحكم
مطلقا لكون العلة الشرعية علة تامة فاستحال تخلف الحكم
عنها مع وجودها واذا انتفى ونحوها اوزار عليه وصفا آخر
لم تبق تلك العلة علة فيتخلف علة الحكم ح لانتفاء العلة واما
التخصيص بالمانع فان العلة فيه موجودة بتمامها وتخلف عنها
الحكم فيلزم ان يكون علة غير علة وهو تناقض ظاهر و
بيانه ذلك اي بيان كون عدم الحكم مضافا الى المانع عند
الخصم والى عدم العلة عندنا في الصائم الناسي اذا صب الماء
في حلقه انه يفسد الصوم لفوات ركنه ويلزم عليه الناسي
فان صومه لا يفسد الصوم مع فوات الركن حقيقة في الاكل
الخصوص اي تخصيص العلة فان امتنع حكم هذا التعليل فيه
لمانع وهو الاثر وهو قوله صلى الله عليه وسلم تم على صومك
فانما اطعمك الله وسقاك مع بقاء العلة وقلنا عدم اي
انتفاء الحكم في الناسي لعدم العلة حكما لان فعل الناسي منسوب
الى صاحب الشرع حيث قال انما اطعمك الله فسقط عنه
الجناية فصار الاكل كلا اكل حكما وبقي الصوم لبقاء ركنه
لا لمانع مع فوات ركنه والنائم ليس في معناه لان الفعل الذي
يفوت ركن الصوم مضاف الى غيره لا الى الحق فبقي معتبرا
وجعلنا ما جعله الخصم مانعا للحكم وهو الحديث دليلا على عدم

العلة حكما ونبه على هذا اي بني من اجاز تخصيص العلة على
جوازه تقسيم الموانع كذا في جامع الاسرار شرح المنار
والاول ان يقرا ونبه على صيغة المجهول اي ونبه على بحث
التخصيص التقسيم المذكور لان القسمين الاولين ليسا بمانعي
الحكم مع وجود العلة فلا يكونان اقسام تخصيص العلة وهي
اي الموانع خمسة عرفت بالاستقراء مانع يمنع انعقاد
العلة كبيع الحر ومانع يمنع تمام العلة كبيع عبد الغير ومانع
يمنع ابتداء الحكم كخيار الشرط اي كالخيار الثابت في
الشرط فانه يمنع ثبوت الحكم وهو الملك ولا يمنع في
انعقاد العلة وهو الايجاب والقبول ومانع يمنع تمام
الحكم كخيار الرؤية فانه لا يمنع ثبوت الملك ولكنه
لا يتم الصفقة بالقبض معه ويتمكن من له الخيار من الفسخ
بدون قضاء او رضاء ومانع يمنع لزوم الحكم كخيار العيب
لانه لا يمنع من ثبوت الملك ولا من تمامه حتى يتمكن المشتري
من التصرف في المبيع ولا يتمكن من الفسخ بدون رضاء ولا قضاء
ولكنه يمنع لزوم الحكم وهو الملك لان له ولاية الرد
وفسخ البيع فلا يكون الحكم لازما لكونه قابلا للزوال
ثم العلل لا بين الشيخ شرط القياس وركنه وحكمه
شرع في دفعه ليتم بيانه اذ القياس انما يتم اذا خلا

من الدفع

مطلب العلل الطردية وبيانها

٢٤٥

من الدفع قال ثم العلل نوعان على زعم القياسيين وانما
قيدنا به لان العلل الطردية ليست بعلل شرعا لما تبين بانه
ونما قدمها على المؤثرة على لان المؤثرة لا يجري فيها المناقضة
وفساد الوضع فاحتيج الى معرفتها للحكم عليها بالانتفاء
في المؤثرة وبينها فيها طردية ومؤثرة والاحتجاج بالطرد
وان كان فاسدا الا انه مال اليها اهل النظر فلذلك ذكر
العلل الطردية ليبين الاعتراضات الواردة عليه اما الطردية
فوجوه دفعها اربعة القول بموجب العلة وهو التزام
ما يلزمه المعلل اي قبول السائل ما يثبته المعلل بتعليله
مع بقاء الخلاف في الحكم المتنازع فيه وهذا القيد اهمله
المص وهو محتاج اليه ومذكور في عبارة غيره وهذا
القول يلجئ اصحاب الطرد الى القول بالتاثير لانه لا يسلم
موجب علته في المتنازع فيه مع بقاء الخلاف احتاج
الى معنى مؤثر ضرورة كقولهم اي كقول اصحاب الشافعي
في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين
النية كصوم القضاء والكفارة وهذا علة طردية
لان وصف الفرضية في الصوم يوجب تعيين النية
اينما كان فكان وجوب التعيين حكما دائرا مع وصف
الفرضية فنقول عندنا لا يصح الا بتعيين النية و

وقدم الطردية

مطلب الطردية

هو واجب وانما الجواب باطلاق النية على انه تعيين
يعني سلمنا ان التعيين واجب لكن لا يلزم من هذا
ثبوت ما تنازعنا فيه وانما النزاع في ان اطلاق النية
هل هو تعيين ام لا فعندكم ليس بتعيين لعدم وجود
القصد الى الوصف وعندنا هو تعيين بتعيين الشرع
لان هذا الصوم يفرد بالمشروعية في هذا الوقت وليس له
مزاحم فصار اطلاق النية فيه بمنزلة التعيين فصار
بمطلق الاسم كالمتوحد في الدار فان قلت ان الخصم
يقول التعيين بطريق القصد الى الفرضية شرط كما في القضاء
والكفارة فان سلمت هذا لم يبق الخلاف قلت هذا
القيد غير مذكور في كلامهم ولم يقولوا الا بالتعيين
قصدا فان زادوا هذا القيد في استدلالهم ندفعه
بالممانعة بان نقول لا نسلم ان كون الصوم صوم فرض
يوجب تعيين النية قصدا ولا نسلم ان علة وجوب
تعيين النية قصدا في القضاء والكفارة هو مجرد
كونه صوم فرض فان قلت القول بالموجب يؤدي
الى القول بتخصيص العلة لان السائل يقول ان علة
المعلل يوجب الحكم لكن تخلف عنه لمانع ثبت عندي
فيكون تخصيصا ثم انكر التخصيص لا يستقيم له القول

بالموجب

والمص
ممن انكره فينبغي
ان لا يصح عنده ح

قلت القول بالموجب ح

بالموجب ظاهره تخصيص وليس بتخصيص لان المقصود منه دفع
النقض عن العلة ببيان المانع وليس فيما نحن بصدده مقصود
السائل تخصيص علة المعلل وانما مقصوده الحاقه وابطال كلامه
معنى فهذا صحيح عنده والممانعة وهو عدم التسليم اما ان يكون في
نفس الوصف بان يقول لا نسلم ان الوصف الذي يدعيه علة
موجود في المتنازع فيه مع تسليم تعلقه به في الاصل مثاله
قول ان خصم كفارة الافطار انما هي عقوبة متعلقة بالجماع
فلا يجب بغيره من الاكل والشرب كحد الزنا قلنا لا نسلم ان الكفارة
متعلقة بالجماع مع تسليم ان وجوب الحد في الاصل متعلق
بالجماع بل الكفارة متعلقة بالافطار بدليل انه لو جامع
ناسيا لا يفسد صومه لعدم الفطر وفي صلاحه اي صلاح الوصف
للحكم وجوده بان يقول بعد تسليم وجود الوصف لا نسلم
انه صالح للعلية مثاله قول الخصم في اثبات ولاية الاب
بوصف البكارة انها جاهلة بامر النكاح لعدم الممارسة
بالرجال فنقول لا نسلم ان وصف البكارة صالح لهذا الحكم
لانه لم يظهر له تاثير في موضع آخر سوى محل النزاع وفي نفس
الحكم مثل قولهم في مسح الرأس انه ركن في الوضوء فيسن
تثليثه كغسل الوجه فنقول لا نسلم ان التثليث مسنون
في الغسل بل المسنون هو الاكمال بعد تمام الفرض و

على التسليم ح
السائل ح

مع ح

او ح

وهي علم قبول السائل ما ذكره المعلل ... الا ... او بعضها من غير ان
الا ... وهي ... ح

والتكرار صير اليه في الغسل لضرورة ان الفرض مستغرق
محله وهذا المعنى معدوم في المسح وهو حصل بالاستيعاب
او في نسبة الى الوصف اي بان يمنع اضافة الحكم الى الوصف
الذي جعل العلل علة مثل ان يقول لا نم ان التثليث في الغسل في المسئلة ح
مضاف الى الركنية الا ترى ان الركنية لا اثر لها في التثليث
وجودها في القيام والقراءة وعدمها في المضمضة و
الاستنشاق حيث سن التثليث ولا ركنية وفساد
الوضع وهو كالقياس موضوع على خلاف مقتضى ترتيب
موضوع الادلة والمراد من المخالفة وقوعه مخالفا للكتاب
او السنة او الاجماع وهذا قسم ثالث من اقسام الاعتراضات
على العلل الطردية كتعليلهم اي كتعليل اصحاب الشافعي
لايجاب الفرقة اي لاثباتها باسلام احد الزوجين حيث
قالوا اذا اسلم احدهما فان كانت مدخولة تقع الفرقة
بعد انقضاء ثلاث حيض لتاكد النكاح وان كانت غير
مدخولة تقع باسلام احدهما من غير عرض الاسلام على
الاخر وقالوا الحادث بينهما اختلاف الدين فلا يتوقف
الفرقة على قضاء القاضي كالفرقة بردة احد الزوجين
فكان هذا فاسد الوضع في الفرع لانه وان كان صحيحا في اي التعليل ح
الاصل من حيث ان الاختلاف هناك حادث بالردة

وبين

وهي سبب لزوال الملك والعصمة وفي الفرع حدث باسلام
المسلم وهو عهد عاصما لا قاطعا فصار الوصف نائيا عن
الحكم اعلم ان فساد الوضع بمنزلة فساد الاداء في الشهادة
وانه متقدم في الدفع على المناقضة لان الاطراد انما يطلب
بعد صحة العلة كما ان الشهادة انما تشتغل بتعديله بعد صحة
اداء الشهادة منه واما مع فساد الاداء فلا يصار الى التعليل لسائل صح
التعديل لانه غير مفيد وتاثير فساد الوضع اكثر من النقض
لانه بعد ظهور فساد الوضع لا وجه سوى الانتقال الى علة
اخرى واما النقض فيمكن الاحتراز عنه بان في محل آخر محل
بالجواب عن النقض بان يزاد وصفا فيه وان كانت بها
العلة طردية وان كانت موثرة فذلك ليس بطرد في بنقض
الحقيقة كما سيجئ والمناقضة وهي تخلف الحكم عن الوصف ح
المدعى عليه كقول الشافعي في الوضوء والتيمم انهما طهارتان
للصلاة فكيف افترقا في النية هذا استفهام على سبيل
الانكار اي لا يفترقان في وجوب النية فانه ينتقض
بغسل الثوب والبدن عن النجاسة الحقيقية فان كل واحد
منهما طهارة للصلاة والنية ليست بفرض فيهما فيضطر
الى الرجوع بان يقول كل واحد منهما طهارة حكمية غير معقولة
المعنى بل ثابتة بطريق التعبد اذ ليس على الاعضاء شيء

مطلب والمناقضة

يزول بهذه الطهارة والعبادة لا تتادى بدون النية بخلاف
غسل النجاسة لانه معقول لما فيه من ازالة عين النجاسة عن المحل و
نحن نقول لانم ان غسل الاعضاء المفروضة في الوضوء غير
معقولة المعنى فان القياس غسل كل البدن لان مخرج النجاسة
غير موصوف وحده بالحدث بل كل البدن موصوف بناء على ان
الصفة اذا ثبتت في ذات كان المتصف بها جميع الذات
الا ان الشرع اقتصر على بعض الاعضاء التي هي حدود البدن
فان بالراس والرجل ينتهي طرفا الطول وباليدين طرفا العرض
تيسيرا ودفعا للحرج في الحدث لكثرة وقوعه واقر على
القياس فيما لا حرج فيه وهو المني فلا يكون غسل الاعضاء
المفروضة بغير معقول المعنى بل نفي وصف محل الغسل
من الطهارة الغير ثابت لان الحدث لم يكن في الاعضاء محسوسا
بل ثبت ضرورة الامر بالتطهير اذ لا بد من خبث في محل ليكون
الغسل ازالة فههنا امران كون الماء طهورا ووصف
المحل بالخبث فالنية لا يصلح ان تكون مشروطة للاول
لانه عامل بطبعه سواء كان الحدث معقولا او غير معقول
ولا للثاني لان الخبث في المحل ثابت قبل النية وكان غسل
هذه الاعضاء كغسل الثوب النجس في عدم افتقاره الى النية
بخلاف التراب لانه ملوث محتاج الى النية وللخصم

ان يمنع

ان يمنع كونه مزيلا حقيقة وانما كان كذلك اذ لو كان المراد
نجاسة حقيقة فان كان حكمية فازالته امر حكمي ايضا فيفتقر
الى النية واما المؤثرة اي العلل المؤثرة فليس للسائل فيها
بعد الممانعة وبعدها ليس للسائل ان يعترض عليها الا المعارضة
لانها لا تحتمل المناقضة وفساد الوضع بعد ما ظهر اثرها بالكتاب
والسنة والاجماع الامة وهذه الادلة لا تحتمل التناقض وكذا
التاثير بها لانا في مناقضة مناقضة هذه الادلة وكذا في
الوضع لان التاثيرات ثبت بهذه الادلة لا يحتمل ان يكون فاسدا
ثابتا مثال ما ظهر اثره بالكتاب ما علمنا في الخارج من غير
السبيلين وقلنا انه حدث كالخارج من السبيلين لانه خارج
نجس فان طولب ببيان الاثر قلنا ان هذا وصف ثبت
اثره بالكتاب في غير صورة النزاع فيثبت في صورة النزاع
قياسا عليه قال تعالى او جاء احد منكم من الغائط ومثال ما ظهر
اثره بالسنة ما علمنا في سور سواكن البيوت فانه ليس
بنجس قياسا على سور الهرة لانها طوافات قال صلى الله عليه
الهرة ليست بنجس فانها من الطوافين عليكم ومثال ما ظهر
اثره بالاجماع ما علمنا فيما في قطع اليد في المرة الثالثة
والرابعة فانه لو وجب القطع فكان فيه تفويت جنس
المنفعة على الكمال فلا يجب في الثالثة لانه تفويت فان طولب

بالاثر قلنا ان حد السرقة شرع زاجرا للاستغنا وفي تفويت
المنفعة على الكمال فلا يجب في المخالفة اطلاق من وجه فلا يجوز
لكنه اي لكن الشان اذا تصور مناقضة اي ورد نقض صوري
على المؤثرة يجب دفعه اي دفع ذلك النقض بطرق اربعة
وهي الدفع بالوصف ثم بالمعنى الثابت بالوصف وهو الاثر
ثم بالحكم ثم بالغرض على ما نذكر انشاء الله كما نقول في الخارج
اي التعليل بالعلة المؤثرة وايراد النقض الصوري عليها
ودفعه مثل قولنا في الخارج من غير السبيلين انه نجس خارج
من البدن فكان حدثا كالبول فيورد عليه اي على هذا التعليل
ما اذا لم يسل اي الخارج النجس الذي لم يسل يورد نقضا فانه
ليس بحدث ومثله حدث في السبيلين بالاتفاق فندفعه اولا
بالوصف وهو انه ليس بخارج لان الخروج هو الانتقال
من باطن الى الظاهر وحيث لم ينتقل من مكانه لا يصير خارجا
فلا يرد نقضا علينا لعدم وجود العلة فيه ثم بالمعنى الثابت
بالوصف دلالة اي المعنى الذي صار علة لاجله وهو
بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة النص بالنسبة الى
المنصوص وهو وجوب غسل ذلك الموضع فان الخارج
النجس انما صار حدثا باعتبار انه مؤثر في تنجس ذلك الموضع
فيه اي بوجوب غسل ذلك الموضع صار الوصف حجة اي وصف

الخروج

الخروج حجة في انتقاض الطهارة فيصير الدفع صحيحا من حيث
ان وجوب التطهير في البدن باعتبار ما يكون منه اي بسبب
ما يخرج من البدن لا يتجزى فلما لم يمكن تجزيا وقد وجب غسل
ذلك الموضع اي موضع السيلان وجب غسل اعضاء الوضوء
وانما قيدنا بقوله باعتبار ما يكون منه احترازا عما يصيبه
من النجاسة من الخارج فانه يجب عليه غسل ذلك الموضع ولا يسري
الى غيره وهنا اي فيما لم يسل لم يجب غسل ذلك الموضع فعدم
الحكم وهو انتقاض الطهارة لعدم العلة وهي الخروج ولو ورد
عليه صاحب الجرح السائل فان ما يخرج من جرحه خارج نجس
وليس بحدث حيث لم تنتقض طهارته ما دام الوقت باقيا
كالمستحاضة ندفعه بالحكم اي ندفع النقض الوارد بمنع عدم
الحكم في صورة النقض ببيان انه حدث موجب للتطهير بعد
خروج الوقت بان نقول لا نسلم انه ليس بحدث بل هو حدث
ولكن تأخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت ولهذا لم يجب له
المسح على الخفين بعد خروج الوقت اذا لبسهما بعد السيلان
وبالغرض معطوف على قوله بالحكم اي ندفعه بحصول الغرض
من التعليل وهو القسم الرابع فان غرضنا التسوية بين
الدم والبول في المعنى الموجب للحكم وقد حصل فهو ذلك حدث
ما دام النزم اي دام صار عفوا لقيام الوقت اي لاجل قيام

قيام وقت الصلاة فانه مخاطب بالاداء فيلزم ان يكون قادرا
عليه ولا قدرة الا بسقوط حكم الحدث في هذه الحالة فكذا
هنا اي في صورة الدم فانه اذا دام صار عفوا لقيام
وقت الصلوة ولو لم يجعل عفوا في الفرع عند اللزوم
لكان الفرع مخالفا للاصل وذلك لا يجوز فيثبت ان القوة
التي هي المقصودة من التعليل فجعله عفوا كالاصل فلا
يرد نقضا واما المعارضة وهي اقامة الدليل على خلاف
ما اقام المعلل عليه الدليل بان يقول ما ذكرت من الوصف
وان دل على الحكم لكن عندي ما يدل على خلافه زعم بعض
الجدليين ان المعارضة غير مقبولة لان السائل ينتقض فينتقض صح
مستدلا وليس كذلك بل له الاعتراض المحض فاذا شرع بل صح
في دليل اخر وسلم دليل المجيب كان مجيبا لا سائلا ولكنا
نقول هي مقبولة لان العلة لا تتم حجة ما لم تسلم من المعارضة
الا ترى ان القرآن انما صار حجة عند السلامة عن المعارضة
فكانت اعتراضا صحيحا فهي نوعان معارضة فيها مناقضة النوع صح
اعلم ان في هذا القول امرين احدهما كونه معارضة
فيها مناقضة والثاني تقديم المعارضة وجعله اصلا
اما الاول فلانه ذو خطر من كل واحد منهما فان فيه ابداء
علة اخرى وهذا خاصة المعارضة اصلا فلان المعارضة

مطلب مناقضة

وفيه ابطال دليل المعلل اصلا

واما الثاني وهو جعل المعارضة صح

وهذا خاصة المناقضة

قصدية

٥٠

قصدية لان المصنف رحمه الله نفى المناقضة عن العلل المؤثرة
بقوله لانها لا تحتمل المناقضة فصار الكلام في المعارضة قصدا و
في المناقضة ضمنا فان قلت هذا النوع من المعارضة باطل
لاستلزامه اجتماع النقيضين وهما تسليم الدليل وعدم تسليمه
قلت لا نسلم ان المعارضة تسليم المعارضة الدليل مطلقا وهذا
يقول اهل المناظرة دليلك وان دل على المدعى لم تقل
دليلك وان صح فيكون تسليم الدليل فيها باعتبار الظاهر لا حقيقة
فاما الجهة مختلفة لان المعارضة بجهة ابطاله الى المناقضة
بجهة ابطال علة المعلل وفي هذا الجواب جواب عما يقال ان
المصنف رحمه الله نفى المناقضة عن العلة المؤثرة ثم اثبتها
بقوله معارضة فيها مناقضة لان المناقضة المنفية هي المناقضة
من كل وجه والمثبتة ليست كذلك لانها ضمنية وهي القلب
وهو في اللغة على معنيين احدهما جعل اعلى الشيء اسفله
كقلب القصعة والثاني جعل ظاهر الشيء باطنا كقلب الجراب
وهو نوعان احدهما قلب العلة حكما والحكم علة وهذا
ماخوذ من المعنى الاول لان العلة اعلى من الحكم لكونها اصلا
والحكم السفل لكونه تابعا وهذا القلب انما يصح اذا علل
المستدل بالحكم بان جعل حكما في الاصل علة لحكم اخر فيه
ثم عداه الى الفرع فاما اذا علل بالوصف المحض لا يحتمل القلب

وهذا معنى المعارضة صح

مطلب القلب

لعدم اتصال الوصف المحض وان يكون حكما شرعيا كقولهم
ان كقول بعض اصحابنا في الذمي ان الاسلام ليس من شرائط
الاحصان لان الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم
ثيبهم كالمسلمين لان جلد المائة غاية حد البكر والرجم
غاية حد الثيب فاذا وجب في البكر المائة وجب في الثيب
اكثر من ذلك وليس هذا الا الرجم فان الشرع ما اوجب
فوق جلد المائة الا الرجم فنقول المسلمون انما يجلد بكرهم
مائة لانه يجلد ثيبهم يعني لا نسلم ان جلد البكر علة لرجم الثيب
بل رجم الثيب علة لجلد البكر فبطل قياسكم لانه انما يصح
اذا كان مثل علة الاصل موجودا في الفرع وبعد الانقلاب
لم يبق علة الحكم في الاصل علة فهذه معارضة صورة
ولكن فيها معنى المناقضة حيث جعل العلة حكما والمخلص
منه اي من هذا القلب ليس المراد انه ورد بدفعه
بهذا الطريق بل معناه اذا اراد ان لا يرد عليه هذا القلب
طريقه ان يخرج الكلام مخرج الاستدلال يعني يذكر بطريق
الاستدلال لا بطريق التعليل فانه يمكن ان يكون الشيء
دليلا على شيء وذلك الشيء يكون دليلا عليه كالنار
مع الدخان لان الدليل ليس بمثبت بل هو مظهر فجاز
ان يكون كل منهما مظهرا للآخر كقولنا الصوم عبادة يلزم

بالنذر

غايته وجب في الثيب غايته لان النعمة كانت اكمل فان الجناية عليها اغلظ وجب في البكر ...

في الثيب الذي اذا زنى يرجم

لان الاسلام ليس من شرط الاحصان

بالنذر فيلزم بالشروع وانما يستدل بثبوت احد الحكمين
على الآخر لمساواة بينهما من حيث ان كلا منهما لتحصيل قربة
على وجه يكون المضي فيها لازما بخلاف ما علل به الشافعي فانه
لا مساواة بين الجلد والرجم لان الرجم عقوبة غليظة والجلد
لا والرجم له شروط ليست للجلد وهذا المخلص انما يصح
اذا ثبت ان الشيئين متساويان كالتوءمين فانه يثبت حرية
الاصل لاحدهما بثبوتها في الآخر وكذا الرق والنسب في القلب
اي النوع الثاني قلب الوصف شاهدا يعني جعل الذي هو وصف
المعلل شاهدا له بعد ان يكون شاهدا له اي للخصم ماخوذ
من قلب الجراب فان ظهر الوصف اليك حين كان شاهدا
عليك ووجهه الى خصمك فصار وجهه اليك حيث صار
شاهدا لك وظهره الى خصمك حيث صار شاهدا على خصمك
وهذا النوع معارضة من حيث انه تعليل بوصف يوجب
خلاف ما اوجبه المعلل وفيها مناقضة لان المطلوب هو
الحكم والوصف الذي شهد بثبوته من وجه وبانتفائه من وجه
او يكون مناقضا في نفسه كالشاهد الذي شهد لاحد
الخصمين على الآخر في حادثة ثم شهد للخصم الآخر عليه
في حق تلك الحادثة فانه يتناقض كلامه كقولهم في صوم رمضان
انه صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين النية كصوم

القضا فقط لما كان صوما فرضا استغنى عن تعيين النية
بعد تعينه كصوم القضاء لكنه اى صوم القضاء انما يتعين
بالشروع وهذا تعين قبله هذا استدراك لبيان الفرق بين
التعيين فى صوم رمضان والتعيين فى صوم القضاء لان
المص لما قال استغنى عن تعيين النية بعد تعينه كصوم
القضاء ربما وقع فى قلب السائل لانه لا فرق بينهما
فاستدرك بهذا فقال لكن بينهما فرق حاصله انه صار حال
ما قبل الشروع فى صوم رمضان وحالها بعد الشروع
فى صوم القضاء سواء من حيث ان التعيين حاصل فيهما لكن
فبعد التعيين فى المقيس عليه وهو صوم القضاء لا يحتاج
الى التعيين مرة اخرى فكذا فى المقيس وهو صوم
رمضان لا يحتاج الى النية بعد تعينه اعلم ان تجويز
الاعتراض على العلل المؤثرة مع منع الاعتراض عليها
بالمناقضة وفساد الوضع مشكل لان العلة بعد
ما ثبت تاثيرها بدليل مجمع عليه لا يحتمل القلب حقيقة
كما لا يحتمل المناقضة وفساد الوضع ولو ورد صورة
القلب يدفع ببيان التاثير كما ندفع المناقضة وانما يرد
القلب على العلل الطردية حقيقة يؤيده ما ذكر صدر
الاسلام ان القلب الاول ترد على كل طرد جعل الحكم
فيه

فيه علة والقلب الثاني على كل طرد ما لم يظهر اثر
وقد تقلب العلة من وجه غير الوجهين المذكورين وهو
ضعيف اى فاسد كقولهم اى كقول غير الوجهين اصحاب
الشافعى رحمه الله ان الشروع فى النوافل لا يوجب اتمام ما شرع
فيه ولا قضاء لو افسده هذا اى النافلة عبادة لا يمضى
فى فاسدها اى لا يجب اتمامها اذا افسدت احترز بهذا القيد
عن الحج لان الحج اذا فسد يجب فيه المضى فلا يلزم بالشروع
كالوضوء فانه لما لم يمض فى فاسده لم يلزم فى الشروع
فيقال لهم لما كان كذلك اى النفل كالوضوء فى عدم الاقضاء
وجب ان يستوى فيه اى فى النفل عمل النفل والشروع كما
استوى عملهما فى الوضوء حتى لا يلزم الوضوء بهما باعتبار
انه لا يمضى فى فاسده حاصله لو كان عدم وجوب المضى
فى الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع كان علة لعدم الوجوب
بالشروع والنذر كما فى الوضوء فانه لا يمضى فى فاسده
ولا يجب بالشروع والنذر فيلزم استواء النذر و
والشروع فى الصلاة ولكن الصلاة تلزم النذر فينبغى ان
يلزم بالشروع عملا بقضية الاستواء وقد اختلف فى هذا
النوع من القلب فقيل انه صحيح لوجود حد القلب فيه اذا لكل
قد جعل الوصف المذكور بعد ما كان شاهدا عليه شاهدا

النذور صح

لنفسه فبادعاه من الحكم المستلزم لمخالفة دعوى المستدل
لانه لما ثبت الاستواء يلزم كون الشروع ملزما كالنذر
وقيل هو فاسد لان السائل لما جا بحكم اخر ليس بناقض
لحكم المستدل وهو المساواة لان المستدل لم ينف قلبا
ولان الاستواء بين النذر والشروع في الاصل وهو الوضوء
باعتبار عدم الوضوء اللزوم بهما وفي الفرع وهو الصوم
والصلاة باعتبار اللزوم بهما فيتخالفان والحكم هو
المقصود من الاستواء لا نفس الاستواء ومع اختلف
الاستواء بالنسبة الى الفرع والاصل يبطل القياس
لان شرطه ان يتعدى حكم الاصل بعينه الى الفرع هو
نظيره ولم يوجد وسمي هذا اي النوع من القلب عكسا
وهو رد الشيء وراءه على طريقه الاول فمثاله قولنا
ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع كالحج وعكسه الوضوء
يعني ما لا يلزم بالنذر لا يلزم بالشروع كالوضوء فعكس
الحكم في الاول كان في اللزوم وفي هذا في عدم اللزوم
لاجل قلب الوصف الذي جعل علة في الاطراد وهذا النوع
من العكس يصلح للترجيح فان ما ينعكس ويطرد يكون
راجحا على ما يطرد ولا ينعكس يصلح للترجيح لان الانعكاس
يدل على زيادة تعلق الحكم بالوصف اذ الاطراد يجوز ان يكون

اتفاقا

اتفاقيا وبالعكس قوي كون طرد الوصف علة فيصلح للترجيح
والنوع الثاني من العكس ان يرد على خلاف سننه فاذا عرفت
ان القلب المذكور ليس بمنعكس حقيقة اذ لا يصدق حد العكس
عليه بل هو من اقسام القلب وبهذا ذكره عامة الاصوليين
في القلب ولكنه لما كان شبيها بالعكس من حيث انه رد الحكم
الذي ذكره المعلل وان كان على خلاف سننه اورده في
هذا القسم اتباعا لفخر الاسلام والثاني اي النوع الثاني
المعارضة الخالصة اي المحضة التي ليس فيها معنى المناقضة
اي المحضة التي ليس فيها معنى المناقضة وهي نوعان احدهما
المعارضة في حكم الفرع وهو صحيح سواء عارضه بضد
ذلك الحكم بلا زيادة فهذا النوع خمسة اقسام القسم الاول
ما ذكره وهو ان يعارض السائل بما يخالف حكم المعلل بان
يذكر علة اخرى توجب خلاف حكمه من غير زيادة وتغيير
فيه فيقع بايراد الضد مقابلة محضة بلا تعرض لابطال
علة الخصم وهذه المعارضة تجيء على كل حجة وهي ان يقول
السائل للمعلل دليلك وان دل على مدعاك لكن عندي علة ما ينفيه
مثاله ما اذا قال ان فرض المسح ركن في الوضوء فيسن
تثليثه قياسا على المغسولات فنقول سلمنا ان القياس
على المغسولات تقتضي ذلك ولكن عندنا ما ينفيه وهو

مطلب المعارضة الخالصة

ان مسح الراس مسح في الوضوء فلا يصح تثليثه كالممسوحات
او بزيادة هي تغيير فهذا هو القسم الثاني مثاله قولنا انه
ركن في الوضوء فلا يسن تثليثه بعد الكمال كالغسل فيقابله
قولهم المسح ركن فيسن تثليثه كالغسل وهذه المعارضة
صحيحة لان الزيادة تغيير للحكم المتنازع فيه لان الخلاف
في التثليث بعد الكمال الفرض في محل الفرض وهو الاستيعاب
وهذا النوع من المعارضة هو النوع الثاني من نوعي القلب
وهي معارضة صحيحة ايضا فيجب المصير فيها الى الترجيح
لكنها دون الاول لانها تصح بلا زيادة وهذه تصح لابد منها
لكن ايراد فخر الاسلام ومن تبعه هذا النوع من المعارضة
الخالصة مشكل لان هذا النوع معارضة فيها مناقضة وما
ذكر في بعض الشروح انا اوردناها لانها معارضة قصدا
وذاتا ومناقضة ضمنا لا يدفع هذا الاشكال لانه قيد
المعارضة بالخالصة ولم ارله جوابا شافيا او تغيير فهذا
هو القسم الثالث وهو ان يعارضه بضد ذلك الحكم
ولكن بضرب تغيير مثاله قولنا في اليتيمة لغير الاب والجد
ولاية تزويجها لانها صغيرة فيولى عليها نكاحا كالتي لها اب
وقال الشافعي انثى هذه صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة
قياسا على المال فانه لا ولاية للاخ على مال الصغير بالاتفاق
للابيان

6

وتعيين الاخ زيادة توجب من جهة تغيير الحكم الاول
الذي وقع لانه النزاع في اثبات اصل الولاية على اليتيمة
لا في تعيين الولي فنحن اثبتنا اصل الولاية والخصم بهذه
المعارضة نفى ولاية الاخ على التعيين وليس هذا نفيا
لما هو المتنازع فيه فهذا الحكم غير الحكم الاول اذ المعين
غير المطلق فبهذا التعيين يتحقق الخلل في المعارضة
لكنها مستلزمة لنفي الحكم الاول وهو عدم اثبات الولاية
لغير الاب والجد من الاولياء لانه اذا بطلت ولاية الاخ
بطلت ولاية غير الاخ بالاجماع لانه اقرب الناس اليها
بعد الاب والجد ولهذا صح هذه المعارضة او فيه نفي
لما لم يثبته الاول او اثبات لما لم ينفه الاول هذا
هو القسم الرابع وهو ان يعارضه في المحل المتنازع
بما لم يكن نفيا لما اثبته المعلل او اثباتا لما نفاه بل يكون
نفيا لما لم يثبته المعلل او اثباتا لما لم ينفه لكن يكون فيه
معارضة لحكم المعلل بان يكون الحكم الثابت به مستلزما
لانتفاء الحكم الذي اثبته المعلل ثم هذا الوجه يظهر
وجه الصحة فيه مثاله قولنا ان الكافر يملك شراء العبد
المسلم لانه يملك بيعه فيملك شراءه كالمسلم فانه لما ملك
بيعه ملك شراءه فعارض اصحاب الشافعي فقالوا الكافر

فيه النزاع

المعين

لما ملك بيعه وجب ان يستوي ابتدا الملك وبقاوه كما لو سلم
لكنه لا يملك القرار عليه شرعا بل يجبر على ازالته عن ملكه
فلذلك لا يملك ابتدا ملكه هذه المعارضة اثبات ما لم ينفه
المعلل لانه لم ينف التسوية بين الابتدا والقرار وانما
اثبت التسوية بين البيع والشرا فلا يتصل بموضع
النزاع فتكون فاسدة الا ان فيها شبهة الصحة من حيث
انه انما ثبت حكمها وهو استوا البقا والابتدا
ظهرت المفارقة بين البيع والشرا فيصح البيع دون
الشرا لا يوجب الملك ابتدا فيتصل بموضع النزاع
من هذا الوجه لكن الاتصال لما لم يثبت الا بعد البنا
باثبات حكم التسوية بين الابتدا والبقا وليس
الا ان يلي البنا فرجحت جهة الفساد والرابع نفي الاول
لكن في غير محل الاول هذا هو القسم الخامس وهو ان الذي
لا يتعرض السائل لنفي الحكم الذي اثبته المعلل واثبات
بانتفاه بل يعلل لحكم اخر في محل او بعلة اخرى لكن يكون
في اثباته نفي الحكم الاول بان يكون ثبوته مستلزما لا
نتفائه من حيث المعنى مثاله قول ابي حنيفة رضي الله
في المراة التي نعى اليها زوجها اي اخبرت بموته فاعتدت
وتزوجت فجات بولد ثم حضر الزوج الاول ان الولد

حكم ح
غير ح

للزوج

للزوج الاول لانه صاحب فراش صحيح لبقاء النكاح
بينهما فان عارضه الخصم بان الثاني صاحب فراش فاسد
فيستوجب به النسب كما لو تزوج امراة بغير شهود
فولدت يثبت النسب منه وان كان الفراش فاسدا
كذا هذا فهذه المعارضة في الظاهر فاسدة لاختلاف
الحكم لان المستدل علل لاثبات النسب من الاول و
السائل علل من الثاني فكان ينبغي ان يعلل لنفيه عن الاول
ليتوارد النفي والاثبات على حكم واحد الا ان فيها صحة
من وجه لانه لو ثبت من الحاضر لا ينتفي من الغائب لعدم
تصور ثبوت النسب من شخصين فيحتاج الى الترجيح
فيقال ان الاول فراش صحيحا والثاني فاسدا والرجحان
للصحيح فيعارضه الخصم بان الثاني حاضر والماء ماؤه
كما لو كان كل واحد من الفراشين فاسدا فكلا ههنا فخطاه
فقه المسئلة وان الملك والصحة احق بالاعتبار من
الحضرة والماء كما في فصل الزنا فان الملك الاول والحضرة
والماء للثاني ولان الفاسد يوجب الشبهة والصحيح يوجب
الحقيقة فكانت الحقيقة اولى بالاعتبار من الشبهة
فلا يعارض الشبهة الحقيقة قوله والثاني اي النوع الثاني
من المعارضة الخالصة المعارضة في علة الاصل اي

لاثباته ح

علة صح

ان في المقيس عليه وسواء ان يذكر السائل في المقيس عليه
علة اخرى لا تكون موجودة في الفرع ويسند الحكم
اليها معارضا بالعلة في علته وذلك باطل سواء كان
يعني لا يتعدى يعني هذا النوع من المعارضة ثلاثة
اقسام الاول ان يأتي السائل بعلة لا يتعدى عن المقيس
عليه مثاله ما اذا علل المجيب في بيع الحديد بالحديد فانه موزون
قوبل بجنسه فلا يجوز بيعه متفاضلا كالذهب والفضة
فيعارضه السائل بان العلة في الاصل الثمنية وانها معدومة
في الفرع وهو الحديد فلا يثبت فيه الحرمة او يتعدى الى
مجمع عليه وهو القسم الثاني مثاله ما لو علل في حرمة بيع الجص محتاج ح
بجنسه متفاضلا بالكيل والجنس كالحنطة والشعير فيعارضه
السائل بان المعنى في الاصل ليس ما ذكرت بل المعنى هو
الاقتيات والادخار وقد فقد في الفرع فهذا معنى يتعدى
الى فرع مجمع عليه وهو الارز والدخن او مختلف فيه
والمعارضة بعلة يتعدى الى فرع مختلف فيه هذا هو
القسم الثالث مثاله ما لو عارض السائل في هذه
المسئلة ايضا بان يقول المعنى في الاصل هو الطعم لا
ما ذكرت ولم يوجد في الفرع وهذا معنى يتعدى الى فرع
مختلف فيه وهو الفواكه وما دون الكيل هذه الاقسام

باطلة

باطلة لان الوصف الذي يدعيه السائل متعديا كان او غير
متعد لا ينافي الوصف الذي يدعيه المجيب لان الحكم يثبت
بعلل مختلفة ثم ذلك الوصف ان لم يكن متعديا ففساده
ظاهر لان المقصود من التعليل هو التعدية واذا بطل التعليل
بطلت المعارضة وان كانت متعدية كانت المعارضة فاسدة
ايضا هذه المعارضة بموضع النزاع الا من حيث انه ينعدم
تلك العلة في هذه المواضع وقد ثبت ان العلة لا يوجب
عدم الحكم لان الحكم يثبت بعلل شتى ولا يصلح دليلا عند
عدم حجة اخرى فكيف يصلح دليلا عند مقابلة حجة وكل
كلام صحيح في نفسه واصل وضعه بان يكون في الحقيقة
ممانعا للعلة المؤثرة تذكر على سبيل المفارقة اي يذكره منعا بيان
اهل الطرد على وجه الفرق ولا يقبل منهم لان الجدل يمنع
توجيهه فيذكره على سبيل الممانعة فيقبل منا لان الجدل
لا يتمكن من رده فيكون مقبولا لان الممانعة اساس
المناظرة اذ السائل منكر فسبيله الانكار دون
الدعوى اعلم ان المعارضة في علة المقيس عليه
تسمى المفارقة لانه فرق بين الاصل والفرع فيما هو
مناط الحكم وهو من الاسولة الفاسدة وعند البعض
يكون صحيحا لكن الاولى ان يذكر السائل كلامه بطريق

سواء تعدى الى فرع مجمع عليه او مختلف فيه
لعدم اتصالها ح

المنع لانه اذا شرع في الفرق يلزم الدليل عليه فربما يكون
ملزما بالعجز عن اقامة الدليل اما اذا منع يكون العهدة
على المجيب ويكون السائل في استراحة كقول الشافعي
في اعتاق الراهن العبد المرهون انه لا ينفذ اعتاقه
لان الاعتاق تصرف من الراهن يلاقي حق المرتهن فكان
باطلا كالبيع وقال السائل من اهل الطرد ليس الاعتاق
كالبيع لان البيع يحتمل الفسخ والعتق لا يحتمله فلا يصح
القياس وهذا الفرق في الحقيقة هو المعارضة في علة
الاصل لان حاصله ان علة عدم النفاذ في البيع هو
كونه محل يحتمل الفسخ بعد وقوعه وهذا الفرق صحيح
في نفسه لكنه غير مسموع لكونه واردا على سبيل الفرق و
هو غير مقبول منه لانه لا ولاية للسائل في الفرق
وطريق ايراده على سبيل الممانعة ان يقول لا نم وجود
التعدية بلا تغيير في المتنازع فيه لان حكم الاصل وهو
البيع التوقف على اجازة المرتهن فيما يجوز فسخه لا
الابطال وانت في المقيس وهو الاعتاق تبطل
اصلا فيما لا يجوز فسخه بعد ثبوته فان العبد والمولى
لو ارادا فسخ الاعتاق بعد وقوعه لا ينفسخ حتى
لو اجاز المرتهن لا يجوز اعتاقه فكيف يصح ذلك

وهذا

٢٥٧

مطلب دفع المعارضة

وبهذا تغيير لحكم الاصل لان الابطال في الاصل غير الانعقاد على
وجه التوقف واذا قامت المعارضة هذا شروع في بيان دفع
المعارضة بعد تحققها يعني اذا تحققت المعارضة بان لم
يدفع بشيء من الاعتراضات المذكورة من الممانعة والقلب وغيرها
كان السبيل فيه اي في دفعها الترجيح لان الجمع بين الاثبات
والنفي في حالة واحدة في محل واحد محال ٢ فان لم يثبت يلجي الترجيح
صار منقطعا وان رجح علته فللسائل ان يعارضه بترجيح
علته اعلم ان الترجيح انما يقع في الدلائل الظنية واما في الدلائل
القطعية فلا سبيل الى الترجيح بل الى القول بالنسخ فان لم يعرف
تاريخه وجب المصير الى دليل آخر او التوقف وهو عبارة
عن فضل احد المثلين على الآخر وقيل في هذه التعريف تسامح العبارة ٢
لان ما ذكره معنى الرجحان لا الترجيح اجيب عنه بان المضاف
محذوف تقديره وهو عبارة عن بيان فضل احد المثلين على
الآخر ويمكن ان يقال وهو عبارة عن جملة التعريف ومعنى العبارة
الكشف والاظهار فيكون معنى الترجيح اظهار فضل احد
المثلين على الآخر وصفا يعني لا يكون ذلك الشيء الذي وقع عليه
الترجيح دليلا بنفسه بل يكون وصفا للذات غير قايم بنفسه
لان الشيء انما يتقوى بصفة توجد في ذاته كما اذا كان احد
النصين ظاهرا والآخر نصا واما انضمام المستدل الى مثله
الشيء

لا يفيد في ذاته حالا واما لم يكن فيه يؤيده عدم ترجيح شهادة
اربعة على شهادة اثنين وقال بعض اصحاب ان في يترجح
بكثرة الادلة لان الدليلين تعارضا فيبقى الآخر سالما عن
المعارضة فيصح الاحتجاج به والمختار انه لا يصح الاحتجاج
لان لكل واحد معارض للدليلين الذي يوجب الحكم على خلافه
فيتساقط الكل بالتعارض حتى لا يترجح نتيجة قوله وصفا
القياس على قياس آخر يعارضه بقياس آخر ينضم اليه وكذا الحديث
يعني لا يترجح بانضمام حديث آخر اليه ولا بالقياس والكتاب
يعني لا يترجح اية منه بانضمام اية اخرى اليها ولا بالحديث و
القياس وانما يترجح بقوة فيه وكذا صاحب الجراحات لا
يترجح على صاحب جراحة حتى ان جرح رجل رجلا جراحة واحدة
صالحة للقتل وجرحه آخر جراحات خطا كل واحد منها صالحة
للقتل فمات المجروح لا يترجح صاحب الجراحات حتى تكون
الدية على عاقلتهما نصفين لان كل جراحة منها علة معارضة
لجراحة صاحب الواحدة فلا يكون جراحة صفة لجراحة اخرى
تتقوى بها بخلاف ما اذا كان جراحة احدهما اقوى لان يتركها
اذا قطع احدهما يد رجل والآخر حز رقبته فمات
فالقاتل هو الذي حز لكونه اقوى في التاثير لان الحيوة غير متصورة
مع حز الرقبة كذا قيل وفيه بحث لانه ذكر في فصل المعارضة

ان حكم

١٥٦

ان حكم المعارضة بين الايتين العدول الى السنة وبين
السنتين العدول الى قول الصحابي وعلى هذا اذا تعارض
آيتان ثم عدل الى السنة ووجد فيها حديث يوافق احدى
الايتين وعمل به يكون ترجيحا للاية التي يوافقها او لا وجه
لجواز العمل به الا بعد هذا ولان الاية كما تعارض الاخرى يوافق
الحديث تعارض الحديث وكذا اذا تعارض السنتان ثم
عدل الى القياس ووجد قياسا آخر موافق لاحد الحديثين و
عمل به يكون ترجيحا للحديث الذي وافق القياس له وهذا يدل
على ترجيح الكتاب بالحديث وهو مناف لما ذكر ان الكتاب
لا يترجح بالحديث ولا الحديث بالقياس في كذا اي كما قلنا
بان واحد صاحب الجراحة صاحب الجراحات قلنا الشفيعان
في الشقص اي في الجزء الذي بيع المبيع منهما اي بسبب
ملك شقص منهما معا وبان سواء اي حيث وبانا في استحقاق
الشفعة ولا يترجح احدهما على الآخر بكثرة نصيبه في
الذي به صار شفيعا صورتها دار مشتركة بين ثلاثة
نفر لاحدهم سدسها وللآخر نصفها وللثالث ثلثها فباع
صاحب النصف النصف مثلا نصيبه فطلب الآخران
الشفعة يكون المبيع بينهما نصفين بالشفعة و
عندنا في نصف الشقص المبيع اثلاثا لان الشفعة

الآية ج
فعلم

مطلب ما يقع به الترجيح اربعة

اي منافع ج

من مرافق الملك فيكون مقسوما على قدر الملك واما وضع
المسئلة في النقص والا كان حكم المسئلة عندنا كذلك
لينافي خلاف الشافعي وما يقع به الترجيح اربعة بقوة
الاثر لان المعنى الذي صار الوصف به حجة هو الاثر فمهما
كان الاثر اقوى كان الاحتجاج به اولى كالاستحسان في معارضة
القياس والاثر في الاستحسان اقوى كما بينا في مسئلة سور
سباع الطير فيرجح على القياس فان قلت لو صح التاثير لقوة
الاثر لزم ان يترجح الشهادة لزيادة العدالة بان يكون
بعض الشهود اعدل من بعض عند التعارض قلنا العدالة
ليست بعلة بل شرط لترجيح جانب الصدق ولئن سلمنا
انها علة فلا نسلم انها تختلف بالزيادة والنقصان لانها عبارة
عن الانزجار عن المحرمات ولئن سلم انها تختلف
باختلاف الاشخاص لكن الاطلاع على حقيقة الفضل متعذر
فربما يظن رجل انه اعدل وهو في الحقيقة ادنى من
الذي يظن انه دونه فلا يمكن الترجيح به وتاثير الوصف
ليس كذلك لانه امر ظاهر ثابت بالدليل يمكن الاطلاع
على زيادة التاثير باعتبار قوة دليله وبقوة ثباته
اي ثبات الوصف على الحكم المشهود به اي الحكم الذي شهد
الوصف بثبوته وانما جعل مشهودا به لان الوصف

ع

في الحقيقة شاهد بثبوته وانما جعل مثبتا لان المثبت
هو الله والمراد به ان يكون ما هو وصف احد القياسين
الزم للحكم المتعلق به من وصف القياس الاخر كقولنا في
صوم رمضان اي في الاستدلال على عدم وجوب تعيين
نية صوم رمضان انه متعين فلا يجب تعيينه او من قولهم
صوم فرض يعني انه صوم فرض فيجب تعيين نيته
كالقضاء لان هذا اي التعليل بوصف الفرضية لايجاب التعيين
مخصوص في الصوم دون سائر المواضع بخلاف التعليل
المراد من المتعيين التعيين المطلق الاسم المسبب على المسبب فقد
تعدى الى الودائع يعني اذا ادى الوديعة الى المالك
يخرج من العهدة باي جهة رده ولا يشترط تعيين الدفع
للوديعة والمغصوب اي في رد المغصوبات ورد
البيع الفاسد فلو وهبه او باعه من المالك او تصدق عليه
وسلم اليه وقع عن الجهة المستحقة بتعيين الشرع
سواء علم به صاحب الحق او لم يعلم ولا يحتمل الرد جهة اخرى
لانه غير قابل لها فثبت ان التعليل بوصف ليس بمخصوص
بالصوم اولا فيكون ثباته على هذا الحكم اقوى واكثر من
جهة الفرضية على وجوب التعيين فان قلت انهم جعلوا
العلة الصوم الفرض لا مطلق الفرضية فلا يرد سائر

الفرائض من رد الودائع وغيرها نقضا عليهم اجيب بان ابراء ورد الوديعة وغيره ليس بما يراه نقض عليهم ولكنه بيان ان الفرضية انما يسلم ان لها مؤثرة في وجوب التعيين في الصوم فليست بمؤثرة في غيره ووصف التعيين مؤثر في عدم وجوب التعيين على الاطلاق فيكون اثبت والزم للحكم فيكون باعتباره اولى وفيه بحث لانه على تقدير ان تكون علة الخصم الصوم الفرض لا مطلق الفرضية لا يناسب هذا الترادم (?) وهذا المقام لان المقصود بيان ان علتنا اثبت والزم من علة الخصم وتبين كان علة الخصم الصوم الفرض لا يحصل هذا المقصود ببيان ان علتنا وهو التعيين اثبت والزم من مطلق الفرضية وبكثرة اصوله يعني ان يشهد لاحد الوصفين اصلان او اصول فيرجح على الوصف الذي لم يشهد له الا اصل واحد كقولنا في مسح الراس فلا يسن تكراره كمسح الخف ومسح الجبيرة وهو اولى من قول اصحاب الشافعي انه ركن فيسن تكراره كالغسل وقد شهد بوصف الخصم وهو الركنية اصل وهو الغسل وشهد بصحة وصفنا اصول فيرجح وصفنا وزعم بعض اصحاب الشافعي ان كثرة الاصول في الاصالة بمنزلة كثرة الرواة في الخبر والخبر لا يترجح بكثرة الرواة

على

على ما مر بيانه فكذا هذا وعند الجمهور هو الصحيح لان الحجة هي الوصف المؤثر لا الاصل لكن كثرة الاصول توجب زيادة تأكيد ولزوم الحكم بذلك الوصف من وجه او فيحدث بها قوة في نفس الوصف فيصلح للترجيح وهذا من جنس الاشتهار في السنن فان كثرة الرواة ليست بحجة في الخبر هو الحجة لكن يحدث بكثرة الرواة قوة وزيادة اتصال في نفس الخبر فيصير مشهورا او متواترا والحاصل ان الاقسام الثلاثة حاصلة الى معنى واحد وهو الترجيح بقوة الاثر الا ان الجهات مختلفة فالترجيح بقوة التأثير بالنظر الى نفس الوصف والترجيح بالثبات بالنظر الى الحكم والترجيح بكثرة الاصول بالنظر الى الاصل وبالعدم عند العدم وهو العكس هذا هو القسم الرابع من اقسام ما يقع به الترجيح يعني ان الوصف ان كان مطردا او منعكسا بحيث اذا وجد الوصف وجد الحكم واذا عدم عدم الحكم كان راجحا على الذي اطرد ولم ينعكس قيل لا يصح ان يكون هذا مرجحا لان عدم العلة لا توجب عدم الحكم ولا وجوده لانه ليس بشيء والمختار انه صالح للترجيح لان عدم الحكم عند عدم الوصف الذي جعل علة يدل على اختصاص الحكم به وتأكيد تعلقه به فيصلح مرجحا لكنه ترجيح ضعيف لاستلزامه اضافة الرجحان الى

الى العدم ولا اعتبار للعدم عند عدم الوصف لان الحكم ثبت
بعلل شتى فتظهر ثمرته عند المعارضة مثاله قولنا في مسح الراس
انه مسح في الوضوء فلا يسن تكراره فانه يرجح على قولهم انه
ركن فيه فيسن تثليثه لان ما قلنا ينعكس بالمسح على الخف
كغسل الوجه واليدين تكراره وما قالوا لا ينعكس فان
المضمضة تكرارها وليست بركن اعلم ان المص لو قال قوة
الاثر وقوة ثباته وكثرة الاصول والعدم عند العدم بدونه
لكان اولى لانه جعل المقسم ما به يقع الترجيح وما يقع
الترجيح به هذه الامور وما ذكره يصير التقدير الترجيح كذا
وذلك ليس من اقسام ما به يقع الترجيح ولكن يحصل منه المقصود
ومن هذا لم يبال به واذا تعارض ضربا الترجيح هذا بيان
المخلص عن تعارض نوعين من الترجيح كان الرجحان الحاصل
بالذات اي بما هو في الذات احق منه في الحال اي اولى بالاعتبار
من الرجحان الحاصل بما هو في الحال لان الحال قائمة
بالذات تابعة لها في الوجود ويقع الذات السبق زمانا
او رتبة من الحال لان الحال قائم في الوجود ويتبع الذات
بالضرورة فحكم المعدوم حقيقة فينقطع حق المالك بالطبخ
والشي هذا تفريع على ما ذكر من الاصل لان الصنعة قائمة
بذاتها من كل وجه لبقائها على الوجه الذي حدثت من غير تغيير

والعين

والعين هالكة من وجه وحق المالك في العين ثابت من وجه دون
وجه لانه هالك من وجه لتبدل الاسم وتبدل الاسم دليل تبدل المسمى
لانه بالطبخ والشي تغير العين مستهلكة فرجحنا الصنعة لكونها
موجودة من كل وجه وقال الشافعي صاحب الاصل اي المالك احق
لان الصنعة قائمة في المصنوع لانها لا تقوم بنفسها لكونها
عرضا تابعة له والجواب ان ما ذكره يرجع الى الحال والرجحان
من حيث الوجود اولى والترجيح بغلبة الاشباه لما ذكر المص
المعاني التي يقع بها الترجيح اشار الى معان رجح بها بعضهم
وهي اربعة الاول الترجيح بما يصلح علة بانفراده كما ذكرنا
في اول فصل الترجيح الثاني الترجيح بغلبة الاشباه وهو
ان يكون للفرع باحد الاصلين شبه من وجه وبالاصل الآخر
الذي يخالف الاول شبه من وجهين وهو صحيح عند الشافعي
وباطل عندنا لان كل وصف يصلح علة صالحة للجمع بين الفرع
والاصل فيتحقق اقيسة متعددة فيكون الترجيح بها ترجيحا بكثرة
القياس وقد عرفت بطلانه عند بيان بطلان الترجيح
بكثرة الادلة مثاله قولهم ان الاخ يشبه الولد والوالد من حيث المحرمية
حليلته وقبول الشهادة له فيكون الحاقه بابن العم اولى
والعتق اذا ملكه وبالعموم اي بعموم وصف الطعم في الاشياء الاربعة
على التعليل بالكيل والجنس لان وصف الطعم يعم التعليل

اي الثالث الترجيح بعموم الوصف بان يكون اشمل مثل ترجيح اصحاب الشافعي التعليل

ويشبه ابن العم من وجوه وهي جواز اعطاء زكوته وجواز نكاح

بهو الحفنة والكثير وهو الكيل والتعليل بالكيل لا يتناول
الا الكثير وهذا باطل لان التعليل بعلة قاصرة جائز عنده
فبطل الترجيح بالعموم الذي هو زيادة التعدي ولو كان العموم
مقصودا الترجيح المتعدية بعمومها على القاصرة ولم يترجح
عندهم ولان الوصف فرع النص لكونه مستنبطا منه والنص
الخاص والعام سواء عندنا وعنده الخاص مرجح على العام
فكيف صار العام احق من الخاص وقلة الاوصاف فاسدة
هذا هو القسم الرابع مثل ترجيح بعض اصحاب الشافعي وصف
الطعم على الكيل والجنس بوحدته لان علة ذات وصف
لكونها مضبوطة اكثر تاثيرا من ذات وصفين وهذا فاسد
عندنا لان ثبوت الحكم بالعلة فرع لثبوته بالنص والنص
الموجز لا يترجح على المطول فكذا العلة بل الاعتبار فيه
التاثير لا القلة والكثرة اعلم ان الاصوليين ذكروا
في الترجيح الصحيحة والفاسدة وجوها كثيرة الا ان المص اقتصر
على الاربعة في الصحيحة وفي الفاسدة ايضا لانها هي المتداولة
بين اهل الفقه لان ما سواها من الوجوه الصحيحة يندرج
فيها اذا امعن النظر فيها فكذا الفاسدة واذا ثبت
دفع العلل بما ذكرنا اي بنوع من انواع الدفع كانت
غايته اي ثمرته التي تلجئ المعلل الى الانتقال وهو

على

على اربعة اقسام اما ان ينتقل من علة الى علة اخرى لاثبات
العلة الاولى القسم من الانتقال انما يتحقق اذا كان الدفع
بالممانعة بان يعلل المعلل بوصف غير مسلم عليه عند السائل
كما قيل في الصبي المودع اذا استهلك الوديعة انه لا يضمن لانه
مسلط على الاستهلاك فقال السائل لا نسلم انه مسلط فانتقل
المعلل الى علة اخرى ليثبت بها كون ايداعه عند الصبي تسليطا
على الاستهلاك او ينتقل من حكم الى اخر بالعلة الاولى مثاله
ما اذا علل جواز اعتاق المكاتب الذي لم يؤد شيئا من بدل
الكتابة عن كفارة اليمين بان الكتابة عقد معاوضة يحتمل
الفسخ بالاقالة او بعجز المكاتب من الاداء فلا يمنع الصرف
الى الكفارة كالبيع بشرط الخيار فانه لا يمنع الصرف الى الكفارة
بالاجماع فان قال الخصم انا قائل بموجبه فعندي عقد الكتابة
لا يمنع الصرف الى الكفارة ولكن المانع نقصان يمكن في
الرق بسبب هذا العقد لان العتق مستحق للعبد بسبب
الكتابة قيل له هذا العقد لا يوجب نقصانا مانعا من الصرف
اذ لو يكن النقصان لما جاز فسخه لان نقصانه انما يثبت
بثبوت الحرية بوجه والحرية الثابتة بوجه لا يحتمل الفسخ
فهذا اثبات الحكم الثاني بالعلة الاولى ايضا فكان هذا
انه كان فقه المعلل حيث علل على وجه امكنه اثبات حكم

او بتلك العلة المسلمة بالاجماع فان قال الخصم نسلم انه لا يوجب
نقصانا في الرق ولكن فيه مانع اخر وهو صيرورته كالزايل
عن ملك المولى قلنا البيع بشرط الخيار زايل عن ملكه بوجه
ولهذا لو مات من له الخيار لزم البيع ثم انه لا يمنع الكفارة
لكونه محتملا للفسخ فكذا الكتابة او بنقل الحكم الى اخر و
علة اخرى بان تعذر اثبات الحكم بالعلة الاولى فاراد
اثباته بعلة اخرى كما في الصورة المذكورة لما قال ان قيل
عندي هذا العقد لا يمنع ولكن المانع نقصان الرق الحاصل
بوصفه اخر فقال هذا عقد معاوضة يحتمل الفسخ فوجب
ان لا يوجب نقصانا في الرق وهذا جائز انما يصح بتعليله
اثبات الحكم الذي زعم ان خصمه ينازعه فاذا اظهر الخصم
فيه الموافقة واراد ان يثبت حكما اخر مساويا للحكم الاول
جاز له ان يثبته بعلة اخرى ولكن مثل هذا الذي يحتاج
فيه الى الانتقال الى علة اخرى وحكمها لا يخلو عن غفلة
حيث لم يوف المعلل موضع الخلاف في ابتداء تعليله او ينقل
من علة الى علة اخرى لاثبات الحكم الاول لا لاثبات
العلة الاولى وهذه الوجوه صحيحة الا الرابع لان مثل
هذا الانتقال يعد انقطاعا لان المجالس للمناظرة لم تعقد
الا للابانة وانما تحصل الابانة اذا كان الدليل متناهيا

ولو

ولو جوزنا هذا الانتقال ولم يجعل انقطاعا لطال مجلس
المناظرة من غير حصول المقصود الا ترى اذا لزمه النقض
بعد انقطاعا ولا يصح من المعلل ادراج وصف زايد يحصل
به الاحتراز عن النقض فلان لا يصح هذا التعليل المبتدا
كان اولى ومحاجة الخليل عليه السلام مع اللعين وهو
نمرود بن كنعان بقوله ربي الذي يحيي ويميت وعارضه
اللعين بقوله انا احيي واميت وانتقل الى حجة اخرى
لاثبات الحكم الاول ليست من هذا القبيل لان الحجة الاولى
التي ذكرنا كانت لازمة على اللعين لانه صلى الله عليه
وسلم اراد بقوله يحيي ويميت حقيقة الاحياء والاماتة
وعارضه اللعين بامر باطل وهو اطلاق احد المسجونين
وقتل الاخر وذلك ليس من الاحياء والاماتة في شيء فكان
اللعين محجوجا بتلك الحجة الا ان القوم لما كانوا اصحاب
الظواهر وكانوا لا يتاملون في حقائق المعاني خاف الخليل عم
الاشتباه والالتباس عليهم فضم اليها حجة اخرى حجة
ظاهرة لا يكاد يقع فيها الاشتباه وهذا معنى قوله الا انه
انتقل دفعا للاشتباه فصل جملة ما ثبت
بالحجج التي سبق ذكرها شيئان الاحكام من الحل والحرمة و
الوجوب والفرض وغيرها وما يتعلق به الاحكام من السبب

بباب جح

والعلة ونحوهما فان تحقق الاحكام يتعلق بها الحق هذا
الفصل ببيان القياس لان القياس لا يعرف الا به وكان
القياس ان يقدم على القياس لانه وسيلة والوسيلة
متقدمة على المقاصد الا ان القياس اصل من اصول الشرع
فوجب وصله بالحجج المتقدمة اما الاحكام فاربعة حقوق
الله خالصة قيل انه تمييز والظاهر انه حال لان التمييز
في المشتق ضعيف والمراد من حق الله ما يتعلق به النفع
العام لحرمة البيت فان نفعه عام وهو اتخاذهم اياه
قبلة وحرمة الزنا فان نفعه عام وهو سلامة انسابهم
وانما ينسب الى الله تعظيما لانه تعالى عن ان ينتفع بشيء
فلا يجوز ان يكون شيء حقا له بهذا الوجه ولا يجوز ان
يكون حقا له بجهة التخليق لان الكل سواء في ذلك و
حقوق العباد خالصة وهو ما يتعلق به مصلحة خاصة
كحرمة مال الغير ولهذا يباح ماله باباحة المالك فلا يباح
الزنا باباحة المرأة وما اجتمعا فيه وحق الله غالب
كحد القذف وفيه حق الله لانه شرع زاجرا وحق العبد لانه
فيه دفع عار الزنا وحق الله فيه غالب لا يجري فيه الارث
والاسقاط بالعفو وما اجتمعا فيه وحق العبد غالب
كالقصاص فان فيه حق الله وهو اخلاء العالم عن الفساد

عن المقذوف صح

حتى بيانه

وحق

وحق العبد لوقوع الجناية على نفسه وهو غالب لجريان
الارث وصحة الاعتياض عنه بالمال بالصلح وصحة العفو
وحقوق الله تعالى ثمانية انواع تثبت بالاستقراء عبادات
خالصة كالايمان وفروعه كالصلاة والزكاة وغيرهما
من الفرائض وانما كانت فروعا للايمان لانها لا تصح بدونه
وهو يصح بدونها وهي العبادات الخالصة انواع ثلاثة
اصول ولواحق وزوائد اما الايمان فالتصديق اصل
محكم لا يحتمل السقوط والاقرار ملحق بالتصديق لانه يعبر
عما في الضمير والزوائد في الايمان تكرار الشهادة مرة
بعد اخرى والاصل في الفروع الصلاة وهي عماد الدين
ثم الزكاة المرتبة لنعمة المال ونعمة البدن اصل لان
المال وقاية ثم الصوم لانه شرع لقهر النفس فلا يصير
قربة الا بواسطة قهر النفس وهي دون الواسطة
في الزكاة لان النفس تميل الى الشهوات وهي صفة منتج
فيها ولا تتقي وصفة الفقر فكانت اقوى في كونها واسطة
ثم بعده الحج وهو عبادة هجرة عن الاوطان والخلان
وفيه ينقطع مادة الشهوات وضعفت نفسه وكان
الحج بمنزلة الوسيلة الى الصوم وبعد هذه الجملة الجهاد
لانه من فروض الكفاية وما تقدم من فروض الاعيان و

الزوايد في سواها من نوافل العبادات وسننها لانها شرعت
مكملات للفرايض وزيادات عليها وعقوبات كاملة و
المراد بكمالها ان يكون قربة محضة كالحدود وهي حد
الزنا وحد الشرب وحد القذف وعقوبات قاصرة
مثل حرمان الميراث بالقتل اما انه عقوبة فلانه غرم مال
لحق القاتل بواسطة القتل واما انها قاصرة فلانها عقوبة
مالية ولا شك انها قاصرة بالنسبة الى البدنية وحقوق
دايرة بين العبادة والعقوبة كالكفارات اما ان فيها
معنى الكفارة العبادة فلانها تؤدى بما هو عبادة محضة
كالصوم والاعتاق واما ان فيها معنى العقوبة فلانها لم
تجب ابتداء وحيث اجزية على افعال توجد من العباد
ويكون فيها معنى الحظر وعبادة فيها المؤنة وهي الثقل
والكلفة كصدقة الفطر فان فيها جهة العبادة وهي
كونها صدقة وشرط لايجابها صفة الغنا وشرط النية
فيها وجهة المؤنة وهي انها تجب على الانسان بسبب
راس غيره ومؤنة فيها معنى العبادة كالعشر اما جهة
المؤنة فيها فلان الشيء سبب حفظ الاراضي لانه يصرف
مصارف الزكاة والفقراء الغازين الدافعين شر الكفرة
والضعفى الداعين لهم بالنصرة كما قال صلى الله عليه وسلم
انكم

انكم تنصرون بضعفائكم فتكون الاراضي محفوظة
بالعشر واما جهة العبادة فلان مصرفها مصرف الزكاة
واما جهة عليه المؤنة فلانها باعتبار الاصل وهو الارض
النامية وجهة العبادة باعتبار ما هو تابع وهو محل
الصرف والثابت باعتبار الاصل راجح ومؤنة فيها
معنى العقوبة كالخراج فانها باعتبار تعلقه بالارض
مؤنة وباعتبار الاستقلال بالزراعة وهي سبب الذل
في الشريعة لكونها اعراضا عن الجهاد عقوبة الا ان الارض
اصل والتمكن من الزراعة وصف وكان معنى المؤنة
فيه اصلا وحق ثابت اى الثابت من حقوق الله حق قائم بنفسه
اى ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمة العبد شيء من غير
ان يكون له سبب مقصود يجب على العبد اداؤه فان
قلت لا لا يجوز ان يكون الجهاد سببا مقصودا له قلت
لان الجهاد ما شرع الا لاعلا كلمة الله ودفع شوكة
المشركين لقوله تعالى وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة و
يكون الدين كله لله ولهذا جاز الخمس لبني هاشم لانه
لما لم يلزم اداؤه على العبد طاعة الله لم يكن من غسالة
الناس واوساخهم فتولى امره وقسمته من كان خليفة
الله في ارضه وهو السلطان لانه نائب الشرع

تخميس الغنايم فان الجهاد حقه لانه اعزاز دينه فصار
المقاتل بالجهاد كلة لله كما قال الله تع قل الانفال لله و
والرسول ولكن اوجب اربعة اخماسه للغانمين منة
عليهم لان العبد لا يستحق بعمله لمولاه شيئا والمعادن والمعدن
اسم لما خلقه الله في الارض من الذهب والفضة وحقوق
العباد كبدل المتلفات والمغصوبات وغيرهما كالدية
وملك المبيع والثمن وملك النكاح وغيرها وعن الحقوق
كلها سواء كانت خالصة او للعباد تنقسم الى اصل وخلف
فالايمان اصله التصديق والاقرار كما هو مذهب الفقهاء
ثم الاقرار صار اصلا مستبدا خلفا عن التصديق اي عن
الايمان الذي هو التصديق والاقرار في احكام الدنيا
بان تقوم مقامه ويترتب عليه حكمه كما في الاكراه على
الاسلام فان اقراره قائم مقام مجموع التصديق والاقرار
وان عدم التصديق منه ثم صار اداء احد الابوين الايمان
في حق الصغير خلفا عن ادائه اي اداء الصغير الايمان حتى يجعل
مسلما باسلام احد الابوين لعجزه عن ذلك ثم صار تبعية
الدار خلفا عن تبعية الابوين اي احدهما في اثبات الاسلام
في الذي سبي صغيرا واخرج الى دار الاسلام وحده ثم
تبعية السابي حتى ان الصبي اذا وقع في الغنيمة في

سهم

سهم رجل من الجند في دار الحرب فمات هناك يصلى عليه
ليبقى حكم الايمان له بالتبعية وليس هذا خلفا عن خلف
لانه لا يكون للخلف خلف بل كل ذلك خلف عن اداء الصغير
لكون البعض مترتبا على البعض وكذلك اي كما التصديق و
الاقرار في انهما اصلان والبواقي خلف عنهما الطهارة
بالماء اصل والتيمم خلف عنه بلا خلاف ثم هذا الخلف عندنا
مطلق يعني الحدث يرتفع بالتيمم الى غاية وجود الماء فيثبت
به اباحة الصلاة وعنده اي الشافعي ضروري يعني يثبت خليفته
مقيدة بوقت قيام الضرورة حتى لم يجز اداء الفروض
بتيمم واحد لان ما يثبت بالضرورة يتقدر بقدرها لكن
الخلافة بالاصالة بين الماء والتراب في قول ابي حنيفة و
ابي يوسف رحمهما الله استدراك من قوله ثم هذا الخلف
عندنا مطلق لان الله تعالى نص على عدم الماء عند النقل الى التيمم
بقوله فلم تجدوا ماء فتيمموا فدل على ان الخليفة بين الماء
والتراب كما نص عليه المحقق لا في التطهير وعند محمد وزفر رحمه الله
الخلافة بين الوضوء والتيمم لان الله تع امر بالوضوء بقوله
فاغسلوا ثم امر بالتيمم عند العجز بقوله فتيمموا فكانت الخلافة
بينهما لا بين الماء والتراب ويبتنى عليه اي على الخلاف المذكور
مسئلة امامة المتيمم المتوضئين فانها تجوز عندهما لانه

لما كان التراب خلفا عن الماء لم يكن خليفة بين الطهارتين
فلم يكن طهارة المتيمم اضعف من طهارة المتوضئ بل يكون
مثلها وعند محمد وزفر لما كان التيمم خلفا عن الوضوء كان
المتيمم صاحب خلف فتكون طهارته اضعف والخلافة
لا تثبت الا بالنص اي بعبارته او دلالته اذا استقا بثبوته
الخلافة بالراي لا مدخل فيها كما ان الاصل لا يثبت بالراي بل
بالنص وشرطها اي شرط كونه خلفا عن الاصل عدم الاصل
للحال على احتمال الوجود ليصير السبب منعقدا ثم بالعجز
عنه يتحول الى الخلف فيصح الخلف فاما اذا لم يحتمل الاصل
الوجود فلا اي فلا يكون موجبا للخلف لانه لم ينعقد السبب
موجبا للاصل حتى ان الخارج من البدن اذا لم يكن موجبا
للوضوء كالدمع والعرق لم يكن موجبا للتيمم ونظيره موجبا
هذا في يمين الغموس فانها لم تنعقد موجبة للاصل وهو البر
لم يكن موجبا لما هو خلف عنه وهو الكفارة والحلف على
مس السماء فانها لما انعقدت موجبة للبر كانت موجبة
للخلف وهو الكفارة واما القسم الثاني من التقسيم المذكور
في اول الفصل فاربعة الاول السبب وهو في اللغة ما
يتوصل به الى المقصود وفي الشريعة ما عرفه المص وهو
اقسام السبب حقيقي وهو ما يكون طريقا الى الحكم فوجد بلا

القيد

القيد العلامة لانها ليست بطريق الى الحكم بل هي دالة على
طريق الحكم من غير ان يضاف اليه وجوب وجوب العلة ولا
وجود وجود الشرط ولا يعقل فيه معاني العلل اي لا يكون
له تاثير في وجود الحكم اصلا لا بواسطة ولا بغير واسطة
وخرج به السبب الذي له شبهة العلة والسبب الذي فيه معنى
العلة لكن تتخلل بينه وبين الحكم اي بين وجود السبب
ووجود الحكم علة لا تضاف الى السبب اي لا تكون مستفادة
منه كدلالته يعني اذا دل انسان انسانا ليسرق مال
انسان او ليقتله ففعل المدلول لم يضمن الدال شيئا لان
الدلالة سبب محض وقد تخلل بينه وبين حصول المقصود
ما هو علة غير مضافة الى السبب وهو الفعل الذي باشره
المدلول باختياره فلم يمكن اضافته الى السبب فان قلت
هذا منقوض بما قالوا اذا سعى انسان الى الظالم في حق اخ
بغير حق حتى غرمه لا يجب الضمان على الساعي وبدلالة
المحرم انسانا على صيد فقتله يجب على الدال ضمان
الصيد قلت ذاك قول بعض مشايخنا لكثرة السعاة
فقصد وازجرهم عن ذلك بتلك الفتوى دون قول المتقدمين
ودلالة المحرم جناية لانه التزم بعقد الاحرام امن الصيد
عنه فتكون الدلالة مزيلة الامن عنه فتكون جناية

فيجب

فيضمن الضمان عليه كالمودع اذا دل السارق على الوديعة
يعني لكونه تاركا لما التزمه من الحفظ فان اضيف العلة
اليه فهذا هو القسم الثاني اي لو كانت العلة المتخللة بين
السبب والحكم مضافة الى السبب كسوق الدابة
وقودها فان كل واحد منهما سبب للتلف ما يتلف بوطئها حالة
السوق والقود وقد تخلل بينه وبين التلف ما هو
علة وهو فعل الدابة لكن هذه العلة مضافة الى السوق
والقود لانهما اكرها الدابة على الذهاب فيكون لهذا النوع
حكم العلة لكونه علة العلة في الحقيقة والحكم يضاف
الى علة العلة اذا لم يكن العلة صالحة لاضافته اليها
وهنا العلة غير صالحة ولان فعل العجماء جبار فيكون فعل
الدابة مضافا الى السائق والقائد فيكون التلف مضافا
اليه فيما يرجع الى بدل المحل وهو الضمان واما فيما يرجع
الى جزاء المباشرة فلا يكون مضافا اليه حتى لا يحرم عن
الميراث ولا يجب عليه الكفارة والقصاص فان قلت
اكرههما على السير لا على الاتلاف وهو انما لزم ضمنا فكان
ينبغي ان لا يجب الضمان قلت القود والسوق مشروط
بالسلامة لا على الاطلاق والقصد ليس بشرط في الضمان
في حقوق العباد من حقوق واليمين بالله تعالى قبل الحنث

الحنث او بالطلاق والعتاق والمراد من اليمين بالطلاق والعتاق
تعليقهما بالشرط كقولك ان دخلت الدار فانت طالق وان دخلت
الدار فانت حرة والمراد بالتعليق الذي هو غير المعلق به وهو
قوله انت طالق يسمى سببا اي مجازا هو القسم الثالث لان
اليمين بالله تعالى شرعت للبر سواء كانت بالله او بغيره والبر
فقط لا يكون طريقا الى الكفارة في اليمين بالله ولا الجزاء في اليمين
بغير الله لانه المانع من الحنث لانه ضده وبدون الحنث لا يجب
الكفارة ولا ينزل الجزاء فلا يمكن ان يجعل المانع عن الشيء سببا
لثبوته وطريقا اليه فلما كانت اليمين والمعلق بالشرط يحتمل
ان يفضي الى الحكم عند زوال المانع يسمى سببا للكفارة والجزاء
مجازا باعتبار ما يؤول اليه وهذا عندنا والشافعي جعل اليمين
والمعلق بالشرط سببا هو بمعنى العلة لان اليمين هي التي توجب
الكفارة عند الحنث والمعلق هو الذي يوجب الجزاء عند وجود
الشرط وكان كل واحد منهما سببا في الحال لا علة باعتبار تأخير
الحكم وكان في معنى العلة باعتبار انه هو المؤثر في الحكم عند
وجود الشرط واذا كان في الحال سببا بمعنى العلة لم يجز
تعليق الطلاق والعتاق بالملك لان السبب لا ينعقد في غير محله
ولكن له اي للمعلق الذي سميناه سببا مجازا شبهة الحقيقة
اي جهة كونه علة حقيقة للجزاء من حيث الحكم وعند زفر هو خال

من شبهة العلية كما هو حال من حقيقة الجزاء من حيث العلية
حتى يبطل التنجيز التعليق هذا ثمرة الخلاف فعندنا يبطله
وعنده لا وصورة النزاع ما اذا قال لامرأته ان دخلت الدار
فانت طالق ثلثا ثم طلقها ثلثا فتزوجت بزوج اخر و
دخل بها ثم عادت الى الاول بنكاح صحيح فدخلت الدار
لم تطلق عندنا وعند زفر تطلق وذلك لانه ليس للمعلق
شبهة السببية عنده بوجه اذ لا بد للسبب وشبهته من محل
ينعقد فيه والتعليق بالشرط حائل بين المعلق فاوجب *ومحله صح*
قطع السببية بالكلية واذا لم يبق له جهة السببية بوجه
لا يحتاج الى المحل واحتمال صيرورته سببا في الزمان لا يوجب
اشتراط المحل في الحال بل يكفيه احتمال حدوث المحلية وهو
قائم لاحتمال عودها اليه بعد زوج آخر وهو في الحال يمين
ومحلها ذمة الحالف فيبقى ببقائها ولا يبطل بالتنجيز ولهذا *ببقائها صح*
صح تعليق الطلاق والعتاق بالملك مع عدم المحل في الحال و
عندنا التنجيز يبطل التعليق حتى لو عادت بعد زوج آخر
اليه ثم وجد الشرط لا يقع شيء لان التعليق بمنزلة اليمين
واليمين شرعت للبر والبر لا يحتمل غالبا الا بان يكون مضمونا
بالجزاء على معنى انه يجب الجزاء بترك البر ليتحقق معنى الحمل
والمنع فلما كان البر مضمونا بالجزاء صار للجزاء في الحال شبهة

الثبوت

الثبوت ليكون اليمين صحيحا كالمغصوب فانه مضمون بالقيمة
فيكون للغصب حال قيام المغصوب شبهة ايجاب القيمة حتى
صح الابراء عن القيمة والرهن والكفالة بها حال قيام العين
ولو لم يكن لها ثبوت بوجه لما صحت الاحكام لان قدر ما وجد
من الشبهة لا يبقى الا في محله يعني لا بد لشبهة السبب من محل
يبقى فيه كالحقيقة يعني كحقيقة السبب لا تستغني عن المحل اذ شبهة
الشيء لا يثبت الا فيما يثبت حقيقته الا يرى ان شبهة البيع
لا يثبت في ضفادع الحر لان حقيقته لا يثبت فيه فاذا فات المحل يبطل
يعني بتنجيز الثلث فات المحل فيبطل شبهة الثبوت قبل
وجود الشرط والشيء متى ثبت بصفة في الشرع لا يبقى بدونها
بدون تلك الصفة بخلاف تعليق الطلاق بالملك في المطلقة ثلثا
بهذا اشارة الى جواب عما قال زفر انه يقال التعليق لا يحتاج
الى بقاء المحل بدليل صحة تعليق الطلاق في المطلق ثلثا بالملك
ابتداء بدون المحل فلان يبقى بدونه كان اولى لان البقاء اسهل
من الابتداء لان ذلك الشرط في حكم العلة من حيث ان النكاح يثبت
به مالكية الطلاق ومن حيث ان ملك اليمين في الرقيق يثبت به
مالكية الاعتاق فصار النكاح بمعنى علة العلة للطلاق فيثبت له
شبهة العلة وتعليق الحكم بحقيقة العلة لا يصح كما قال لحر ان
اعتقتك فانت حر كان باطلا فالتعليق بشبهة العلة يبطل

فيبطل التعليق لان التعليق يثبت بصفة وهي ان يكون للمعلق شبهة الثبوت صح

شبهة الايجاب اعتبارا للشبهة بالحقيقة ولا يبطل اصل التعليق
لان الشبهة لا تنافي الحقيقة فصار التعليق بشرط هو في حكمه
العلل معارضا اي مانعا لهذا الشبهة وبين شبهة وقوع الجزاء وثبوت
البينة للتعليق قبل تحقق الشرط الذي بني عليه اعلى الشرط
توضيحه ان شبهة التعليق في الحال يقتضي المحلية يعني التعليق
باعتبار كونه سببا مجازا يقتضي المحلية في الحال وثبوت
شبهة وقوع الجزاء قبل وجود الشرط وكونه معلقا لما هو علة
ملك يقتضي بطلانه فصارا متعارضين فتساقطا فلا يحتاج
الى المحل والايجاب المضاف كقولك انت طالق غدا سبب للحال
الا ان حكمه يتأخر بواسطة الاضافة يؤيده فكذلك اذا اضافه
ايجاب الصوم على المسافر الى عدة من ايام اخر لا يخرج شهود
الشهر من ان يكون سببا في حقه مثله في حق المقيم حتى صح الاداء
منه وهو من اقسام العلل على ما يجيء في اقسامها ان شاء الله
وسبب له شبهة العلة كما ذكرنا في اليمين بالطلاق والعتاق و
من هذا عرفت ان اقسام السبب ثلثة سبب حقيقي وسبب مجازي
وسبب في معنى العلة والسبب الذي له شبهة العلة هو السبب
المجازي وجه الحصر ان المفضي الى الحكم اما ان يكون في الحال
او في المآل والثاني هو السبب المجازي والاول اما ان يكون له
تاثير اولا فالاول السبب الذي في معنى العلة والثاني السبب

الحقيقي

الحقيقي والنوع الثاني من اقسام ما يتعلق به الحكم العلة وهي
ماخوذة من العلل وهي الشربة بعد الشربة وسمي الامر المثبت
للحكم في الشرع بها لتكرر الحكم بتكررها وفي الشريعة ما عرفه المص
وهو ما يضاف اليه وجوب الحكم اي ثبوته احترز به عن الشرط
ابتداء اي بلا واسطة احترز به عن السبب والعلامة وعلة العلة
والتعليقات وهذا التعريف يشمل العلل الموضوعة كالبيع و
النكاح وغيرهما والعلل المستنبطة بالاجتهاد كالعلل المؤثرة
في القياس شرعا وهو سبعة اقسام اعلم ان العلة الشرعية
الحقيقية تتم باوصاف ثلثة احدها ان يكون علة اسما
بان يكون في الشرع موضوعة لموجبها ويضاف ذلك الحكم الموجب
اليها بلا واسطة والثاني ان يكون علة معنى بان يكون مؤثرة
في ذلك الحكم وثالثها ان يكون علة حكما بان يكون بحيث يثبت
الحكم عند وجودها من غير تراخ فباعتبار استكمال هذه الاوصاف
وعدم استكمالها تنقسم الى سبعة اقسام الاول علة اسما
اي صورة وحكما ومعنى كالبيع المطلق فانه موضوع للملك و
والملك مضاف اليه لا بواسطة وعلة معنى لانه مؤثر فيه اذ هو
مشروع لاجله وعلة حكما لانه يثبت الملك عند وجوده ولا
يتراخى عنه وعلة اسما لا حكما ولا معنى كالايجاب المعلق
بالشرط فان هذا الايجاب علة اسما لانه موضوع في الشرع

الموجبها صح

وعلى صح

حكمه ويضاف الحكم اليه عند وجود الشرط فيقال هذا الطلاق
واقع بالتعليق السابق وليس علة حكما اذ الحكم يتاخر عنه
الى وجود الشرط ولا معنى اذ لا تاثير له فيه قبل وجود الشرط
واليمين بالله تعالى بالنسبة الى الكفارة من هذا القبيل لان
الكفارة يضاف اليها فيقال كفارة اليمين كذا في جامع الاسرار
وللقائل ان يقول انهم فسروا العلة اسما بانها التي تكون موضوعة
في الشرع لحكمها واليمين بالله ليس بموضوع له لان موضعه هو
للكفارة بل للبر فلا يكون من هذا القبيل بهذا التفسير وعلة اسما
ومعنى لا حكما كالبيع بشرط الخيار فان البيع علة للملك اسما
لانه موضوع له ومعنى لانه هو المؤثر في ثبوت الملك لكن الحكم
وهو ثبوت الملك متراخ فلا يكون علة حكما واورد المصنف
لهذا القسم ثلثة امثلة احدها ما ذكره والثاني قوله والبيع
الموقوف بان يبيع انسان مال غيره بغير اجازته فانه علة
اسما ومعنى للملك وليس بعلة حكما لتراخي الملك الثابت
الى زمان اجازة المالك الملك والايجاب الى وقت فانه
علة اسما ومعنى لا حكما لتاخره الى زمان ما اضيف اليه
ونصاب الزكاة قبل مضي الحول فانه علة اسما لانه وضع
لوجوب المذكور ويضاف اليه الوجوب بلا واسطة لانه
مؤثر في وجوب الزكوة لان الغنا يوجب الاحسان

المضاف ح

ومعنى ح

الى الفقراء والغنا يحصل بالنصاب لا حكما لتاخر وجوب الاداء
الى حولان الحول وعقد الاجارة هذا هو المثال الخامس
فانه علة لملك المنفعة اسما لانه وضع له والحكم يضاف اليه
ومعنى لانه مؤثر فيه ولهذا صح تعجيل الاجرة لا حكما لان حكمه المنافع
التي توجد في مدة الاجارة وهي معدومة والمعدوم لا يصلح
ان يكون محلا للملك فلا يكون علة حكما وعلة يعني الرابع
علة في حيز الاسباب اي في مكانها والمراد بها ما شابهها له بها
شبه بالاسباب تغير له كشراء القريب فانه علة للملك والملك
في القريب علة للعتق فيكون العتق مضافا الى الاول بواسطة
من حيث انه لم يوجد الا بواسطة العلة كان الشراء سببا من
حيث ان الواسطة من احكامه وكان العتق مع علته وهو الملك
مضافا اليه كان علة تشبه الاسباب ومرض الموت وهو علة
اسما للحجر المريض عن التبرعات فيما هو حق الوارث لاضافة الحكم
اليه فيقال انه محجور عن التصرف الفلاني لكونه في مرض الموت ومعنى
لانه مؤثر في الحجر وليس بعلة حكما لتراخي حكمه الى اتصاله بالموت
لان الحجر لا يثبت عند ابتداء المرض بل اذا اتصل الموت به يثبت
الحجر مستندا ولكنه يشبه الاسباب من حيث ان الحكم يثبت به
والتزكية عند ابي حنيفة يعني تعديل الشهود عند ابي حنيفة
علة للحكم الثابت بالشهادة وشبهة بالسبب اما انها علة

ملكا ح

فانها في معنى علة العلة للحكم بالرجم فيما اذا شهدوا بالزنا على
محصن فان الشهادة بدون التزكية لا توجب الرجم فكانت
التزكية علة العلة وعلة العلة مع حكمها مضافة الى علة الحكم
فاذا رجع المزكون ضمنوا الدية عنده ولا يضمنون عندهما
لانهم اثنوا على الشهود خيرا وكانوا بمنزلة ما لو اثنوا على المشهود
عليه خيرا بان قالوا هذا محصن واما انها شبيه بالسبب فلوجود
الواسطة بينها وبين الحكم وهي شهادة الشهود وكذا
ان كما ذكر من الامثلة كل ما هو علة العلة فانها علة تشبيه
الاسباب وكانت العلة الاولى بمنزلة علة توجب الحكم
بوصف هو قائم بالعلة فكما ان الحكم يضاف الى العلة
دون الصفة فكذا ههنا يضاف ايضا الى العلة دون الواسطة
فمن حيث ان العلة الاخيرة تضاف الى الاول كانت الاولى
علة ومن حيث انها لا توجب الحكم الا بواسطة اخذت شبها
بالسبب وهذا هو السبب في معنى العلة بعينه اورده
الشيخ في موضعين تبعا لفخر الاسلام فانه اورده في
باب تقسيم السبب وفي باب تقسيم العلة باعتبار الشبهين
اعلم ان هذا القسم اما ان يدل العلة اسما ومعنى لا حكما
كالمرض واما ان العلة معنى لا حكما ولا اسما كالتزكية وما
يشبهها في كونه علة العلة مثل شرا القريب وغيره فيكون

القسم

الاقسام ستة لكن لا امكن وجوده بدون كل واحد منها و
لا امكن وجود كل واحد منها بدونه جعله قسما آخر ووصف
له شبهة العلل الى الخامس وصف لا يكون علة حقيقية و
لا سببا حقيقيا ولكن يكون له شبهة العلل كاحد وصفي
العلة يعني التي تكون ذات وصفين فان كل واحد من وصفيها
له شبهة العلة حتى لو وجد احدهما قبل الآخر لا يكون سببا
محضا لانه ليس بطريق موضوع لثبوت الحكم بل هو مؤثر في
ثبوت الحكم اذ لو لم يكن له مدخل في التاثير لكان الآخر و
حده هو العلة ولم تكن العلة ذات وصفين والتقدير
بخلافه فلا يكون سببا محضا بل يكون له شبهة العلة ولم يكن
علة ايضا لان العلة هي المجموع لا هو وحده ولهذا جعلنا
الجنس او القدر علة محرمة للنساء لان في النسيئة شبهة
الفضل فان للنقد مزية على النسيئة واذا كان فيه شبهة
الفضل ثبت بشبهة العلة فلا تثبت بما هو دونها في الورقة
وعلة معنى وحكما لا اسما كالآخر وصفي العلة فان الوصف
الذي يوجد آخرا علة معنى لانه مؤثر في الحكم وحكما لان الحكم
يوجد عنده لا اسما لانه وحده ليس بموضوع للحكم لان
الموضوع له هو المجموع فلا يكون احدهما علة حقيقة
وانما اضيف الحكم الى الوصف الآخر دون الاول لانه ترجح

فلا يثبت به حرمة الفضل لان الحرمة ... عليها ... عند ... علة ... فيلغو ...

على الاول في اثبات لوجود الحكم عنده كما لو قال لامرأته ان
دخلت هاتين الدارين فانت طالق فان وجد دخولها في الملك
تطلق وان وجد في غيره لا تطلق ولو وجد الاول في الملك
والثاني في غير الملك لا تطلق اتفاقا ولو وجد الاول في غير الملك
والثاني في الملك تطلق عند علمائنا خلافا لزفر فعنده لا تطلق
في الصورة الاخيرة كما في الثانية وان لم توجد وعلة اسما
وحكما لا معنى هذا هو القسم السابع كالسفر والنوم للترخص
والحدث فان السفر علة للترخص اسما لانها تضاف اليه في
الشرع يقال رخصة السفر الافطار والقصر وحكما لانها
تثبت بنفس السفر متصلة به لا معنى لان المؤثر في ثبوتها
ليس نفس السفر بل المشقة لانها هي المؤثر في اثبات
الرخصة والنوم المخصوص مضطجعا او مستلقيا للحدث بالنسبة الى الحدث فانه
علة للحدث اسما لان الحدث يضاف اليه لانه يثبت عنده
وليس بعلة معنى لانه ليس بمؤثر فيه وانما المؤثر خروج
النجس لكن لما كان الاطلاع على حقيقته متعذرا وكان
النوم المخصوص سببا ظاهرا لخروج النجس اقيم مقامه ودار
الحكم عليه معه اعلم ان هذه الاقسام التي ذكرها المص
هي ستة اقسام من الاقسام السبعة التي وجدت في التقسيم
على الوجه الذي ذكرنا لان القسم الرابع وهو ما عبر عنه بقوله

وامااي العلة معنى لا حكما

بقوله في اخر الاسباب عائدا اما الى العلة اسما ومعنى لا حكما او لا اسما
ولكن المص لشبهه بالاسباب جعله قسما اخر كما ذكرنا والقسم الخامس
الذي عبر عنه بقوله وصف له شبهة العلل هو علة معنى لا حكما
ولا اسما وبقي من تلك الاقسام قسم اخر لم يذكره المص وهو العلة
حكما لا اسما ولا معنى وذلك كالشرط الذي سلم عن معارضة العلة
مثل حفر البئر فيصير الاقسام ثمانية وليس من صفة العلة
الحقيقية تقدمها على الحكم قيد بالحقيقة لان العلة العقلية
مقارنة مع معلولها زمانا اتفاقا كحركة الاصبع مع الخاتم و
اختلفوا في جواز تقدم العلة الحقيقية الشرعية على معلولها
زمانا وذهب المحققون الى وجوب مقارنتها مع المعلول
وهو مختار المصنف واليه اشار بقوله بل الواجب
اقترانهما كالاستطاعة مع الفعل وذهب بعض الى وجوب
تقدمها بجنب الزمان لان العلل الشرعية موصوفة بالبقاء و
لها حكم الجواهر ولهذا تفسخ بعد مدة فلا بد ان يثبت الحكم
عقيب العلة ضرورة بخلاف الاستطاعة لانها عرض لا تبقى
زمانين قلنا ان الفسخ ورد على الحكم لا على العقد ولئن سلمنا
انه باق فذلك ضرورة ثبتت لحاجة الناس الى الفسخ و
لا يثبت البقاء فيما وراء موضع الضرورة السبب الاخير
والدليل مقام المدعو والمدلول كالسفر اقيم مقام المشقة

وقد يقام

ومثال اقامة الدليل مقام المدلول الاخبار عن المحبة اقيم
مقام المحبة في قول الرجل ان كنت تحبيني فانت طالق
لامرأته فاذا اخبرت عن المحبة طلقت ولكنه مقتصر على المجلس
حتى لو اخبرت خارج المجلس عن المحبة لا تطلق لان التعليق
بمحبتها شبه تخيير من حيث انه جعل الامر الى اختيارها
والتخيير مقتصر على المجلس والفرق بين السبب والدليل ان
السبب لا يخلو عن تاثير في المسبب والدليل يخلو عن ذلك
وانما يحصل به العلم بالمدلول لا غير وذلك اما لدفع الضرورة
او الحرج كما في الاستبراء فان الموجب له هو اشتغال رحم الامة
بماء الغير فالاحتراز عن قربانها واجب بقوله صلعم من كان
يؤمن بالله واليوم الاخر فلا يسقين ماءه زرع غيره ولكن
لما كان اشتغال رحمها بالغير امرا خفيا اقيم الدليل عليه
وهو حدوث الملك فيها مقامه دفعا للضرورة احتياج
الناس الى معرفته ودفعا للحرج في معرفته لانه بحدوث الملك
يتمكن من وطئه ووطئه سبب لاشتغال رحمها بمائه
وغيره اي غير الاستبراء كالخلوة الصحيحة فانها اقيمت مقام
الدخول وكذا النكاح اقيم مقام العلوق في ثبوت
النسب او للاحتياط اي يكون اقامة السبب مقام المسبب
او الدليل مقام المدلول لاجل الاحتياط كما في تحريم الدواعي

قوله فاع لا الاحتياط

الى الوطء من النظر وغيره اقيمت مقام الوطء في الحرمة لاجل
الاحتياط او لدفع الحرج كما في السفر والطهر الخالي عن
الجماع فانهما اقيما مقام المشقة والحاجة الى الطلاق و
الفرق بين الضرورة ودفع الحرج ان في الضرورة و
العجز لا يمكن الوقوف على الحقيقة اصلا وفي دفع الحرج يمكن
مع نوع مشقة كالسفر اقيم مقام المشقة بحسب الاشخاص
ولكن فيه حرج والثالث من اقسام ما يتعلق به الاحكام
الشرط وهو في اللغة العلامة وفي الشريعة ما ذكره المصنف
وهو ما يتعلق به الوجود دون الوجوب اي دون ان يكون
مؤثرا في وجوده احترز به عن العلة ولا بد ان يزيد هنا قيدا
اخر وهو ان يكون خارجا عن ماهية ذلك الشيء ليخرج به
جزء فانه ايضا ما يتوقف وجود الشيء وليس بمؤثر فيه
وهو اي ما يطلق عليه اسم الشرط حقيقة بالاستقراء شرط محض
وهو الذي يتوقف انعقاد العلة للعلية على وجوده مثل دخول
الدار بالنسبة الى وقوع الطلاق المعلق به في قوله ان
دخلت الدار فانت طالق فان انعقاد قوله انت طالق
علة لوقوع الطلاق موقوف على وجوده وليس له تاثير فيه
وشرط هو في حكم العلل يعني يقوم مقام العلل في اضافة
الحكم اليه كحفر البئر في الطريق فانه شرط لتلف ما يتلف بالسقوط

للطلاق

وذلك لان علته هو السقوط وعلة السقوط الثقل
والمشي سبب محض للسقوط لانه مفض اليه في الجملة وليس
بعلة لانه قد يوجد المشي سبب محض للسقوط فيه بلا وقوع
ولكن الارض كانت مانعة من تاثير العلة وهو الثقل وكان
تاثيرها موقوفا على زوال المانع وكان حفر البير ازالة
للمانع وايجاد الشرط وشق الزق الذي فيه مايع فانه
شرط للسيلان لان علته هي ميعانه ولكن الزق كان
مانعا وكان تاثيرها موقوفا على زوال ذلك المانع وكان
الشق ازالة للمانع وايجاد الشرط فيثبت انهما كانا
لاعلتين لكن العلة ليست بصالحة لاضافة الحكم اليها
لان الثقل والسيلان امران طبيعيان مخلوقان عليهما من
غير اختيارهما فلما لم يمكن اضافة الحكم اليهما اضيف
الى الشرط وشرط له حكم الاسباب وهو الشرط الذي يتخلل
بينه وبين المشروط فعل فاعل مختار لا يكون ذلك الفعل
منسوبا الى ذلك الشرط ويكون الشرط سابقا على ذلك
الفعل الاختياري قيدنا بفعل فاعل مختار احترازا عما تخلل
بينه وبين مشروطه فعل طبيعي كحفر البير وبقولنا لا يكون ذلك
احترازا عما كان منسوبا الى الشرط لانه يكون فيه معنى العلية كما في فتح باب قفص
كدخول الدار في قوله ان دخلت الدار فانت طالق ثلاث. عند محمد

[illegible]

وجود

وجود الدخول فصار شرطا في صورة العلة وهي قوله انت
طالق لانه وجد التكلم به سابقا على وجود الدخول وان كان
وجود الدخول متقدما على انعقاده علة وهو شرط محض
وانما كان هذا الشرط في حكم الاسباب باعتبار تقدمه
على العلة فمتى كان الشرط متقدما على العلة كان شابها
للسبب في التقدم وفي كونه مفضيا الى ذلك الشيء فلا يكون
شرطا محضا لا يقال الشرط قد يتقدم على صورة العلة ومعنى
كالاشهاد في النكاح وهو متقدم على العلة وهو الايجاب
والقبول صورة ومعنى لانا نقول لا ننكر تقدم الشرط
على صورة العلة وانه لا يخرج به عن الشرطية ولكن نقول
اذا تقدم لم يتمحض شرطا بل كان شرطا شابها بالسبب
من حيث ان تقدم وجوده لا يخرج عن معنى الافضاء الى الحكم
بواسطة وجود العلة كالسبب الحقيقي كما اذا حل قيد
عبد حتى ابق فان حله شرط لتلف العبد باباقه لان
علته فعل الاباق ولكنه مشروط بزوال المانع الذي هو
القيد فكان الحل ازالة للمانع وايجادا للشرط فكان
شرطا ايضا وهو متقدم على فعل الاباق الذي هو العلة
صورة ومعنى فكان شبيها بالسبب الخالص لا السبب الذي
فيه معنى العلة لان السبب الذي فيه معنى العلة ما كانت

العلة مضافة وحادثة له كقوله الدابة وسوقها وههنا
ما هو العلة وهو الاباق غير حادث بالشرط بل حادث
باختيار صحيح فانقطع شبهة الشرط من كل وجه وكان
التلف مضافا الى العلة صح لا الى ما سبق من الشرط من
فلا يضمن الدال قيمة العبد ولا يغرم عليه مال اذا امر عبد
الغير بالاباق فابق حيث يضمن الامر وانما اعترض فعل
مختار على الامر لان الامر بالاباق استعمال له فاذا انتقل بالاباق م
الاباق يصير غاصبا له بالاستعمال وعلى هذا قال ابو ح
وابو يوسف فيمن فتح باب قفص فطار الطير لا يضمن الفاتح
لانه اعترض عليه فعل مختار وقال محمد وان فتح يضمن لان
الطيران عادة للطير والعادة اذا تأكدت صار طبيعية
فصار بمنزلة سيلان الدهن وشرطا اسما لا حكما وهو
ما يفتقر الحكم الى وجوده ولا يوجد عند وجوده فمن
حيث انه يتوقف الحكم عليه سمي شرطا ومن حيث انه لا
يوجد الحكم عنده لا يكون شرطا حكما وذلك كاول
الشرطين في حكم تعلق بهما كقوله لامرأته ان دخلت هذه
الدار وهذه الدار فانت طالق فان دخول الدار
الذي يوجد اولا يكون شرطا اسما اي صورة من حيث
انه يفتقر الحكم اليه في الجملة لا حكما لان حكم الشرط

ان يضاف

ان يضاف اليه الوجود والوجود يضاف الى اخرهما و
يكون الاول شرطا اسما لا حكما حتى لو دخلت المرأة في المنزل
المذكور بعد ان ابانها الزوج احدى الدارين حالة البينونة
ثم نكحها الزوج فدخلت الاخرى تطلق عندنا خلافا لزفر
وجه قوله انه جعل الشرطين من الحكم على السواء لانه عطا م
صيرهما شيئا واحدا في وجود الجزاء وفي احدهما شرطية
من الحكم على السواء شرط الملك فكذلك في الاخر ولنا ان
الشرط الاول لما لم يكن شرطا حكما لم يحتج الى وجود
الملك عند وجوده لان الملك انما شرط لنزول الجزاء
وعند وجود الشرط الاول لا ينزل الجزاء فان قلت
لا نم ان الاول سمي شرطا بل الشرط هو المجموع قلت
اجمع الائمة على تسميته شرطا فكونه مخالفا للاجماع وشرطا
هو كالعلامة يعني القسم الخامس من اقسام الشرط شرط
هو مثل العلامة الخالصة كالاحصان في الزنا على ما يجيء
تقريره في العلامة وانما يعرف الشرط بصيغة اي لا
ينفك صيغة الشرط عن معنى الشرط وفيه رد لمن قال
صيغة الشرط قد يخرج عن معنى الشرط كقوله تع فكاتبوهم
ان علمتم فيهم خيرا فانه مذكور على سبيل التغليب اي العادة
الغالبة ان الانسان يكاتب عبيده اذا رأى فيهم خيرا

لانه شرط حقيقي اذ الكتابة يجوز وان لم يعلم فيهم خيرا
قلت هذا الكلام يؤدي الى الغاية وكلام الله منزه عن
ذلك والمراد بالامر الندب لا الايجاب والكتابة انما
تصير مندوبة اذا علم فيه خيرا كحرف الشرط ودلالته
اي دلالة الشرط لا ينفك عن الشرط كالصيغة كقوله
المراة التي اتزوجها طالق ثلاثا فانه بمعنى الشرط دلالة
لوقوع الوصف في النكرة معتبر لتعرفها به فصلح دلالة
على الشرط فصار كانه قال ان تزوجت امراة فهي طالق
ولو وقع اي الوصف التزوج في المعين بان اشار
الى المعينة وقال هذه المراة التي اتزوجها طالق و
قال هذه المراة طالق لا يصح دلالة اي لا يصلح الوصف
دلالة على الشرط لان الوصف في المعين لغو لانه للتعريف
وقد حصل التعريف بالاشارة لا احتياج الى التعريف آخر
لان الاشارة ابلغ في التعريف فيبقى قوله هذه المراة
فيلغوا في الاجنبية ويتنجز في امراته ونص الشرط في
صريح الشرط يجمع الوجهين اي المعين وغير المعين حتى
لو قال ان تزوجت امراة فهي كذا يقع الطلاق في
الصورتين بالتزوج والرابع من الاقسام الاربعة
المذكورة في اول الفصل العلامة وهي في اللغة الامارة

كالمناره

٢٧٧

كالمنارة للمسجد وفي الشريعة ما ذكره المص وهو ما يعرف
الوجود اي وجود الحكم من غير ان يتعلق به وجوب ولا وجود
كالاحصان وهو عبارة عن اجتماع سبعة اشياء العقل و
والبلوغ والحرية والنكاح الصحيح والدخول به وكون
كل واحد من الزوجين مثل الآخر في صفة الاحصان و
الاسلام فان قلت اذا كان الاحصان عبارة عن اجتماع
سبعة اشياء ومن جملتها كون كل واحد من الزوجين مثل
الآخر في الاحصان يلزم الدور قلت المراد من الاحصان
في التعريف اي الستة المذكورة مجازا والاحصان المصطلح
انما يكون اذا كانا متماثلين فيما قال شمس الائمة شرط الاحصان
على الخصوص شيئان الاسلام والدخول بالنكاح الصحيح و
اما العقل والبلوغ فهما شرطا الاهلية للعقوبة لا شرط
الاحصان على الخصوص والحرية شرط تكميل العقوبة وانما قلنا
ان الاحصان علامة وليس بشرط لان الزنا اذا تحقق لا يتوقف
انعقاده علة للرجم على احصان يحدث بعده فان الاحصان
لو وجد بعد الزنا لا يثبت وجوب الرجم ومعلوم انه ليس
بعلة ولا سبب ايضا لانه ليس بطريق مفض اليه فعرفنا
ان الرجم غير مضاف اليه وجوبا به ولا وجودا عند وجوده
ولكنه عبارة عن حال في الزاني يصير الزنا في تلك الحالة موجبا

للرجم فكان موقوفا ان الزنا حين وجد كان موجبا وكان علامة
لا شرطا هذا هو مختار بعض المتأخرين واما مختار المتقدمين
واكثر المتأخرين ان الاحصان شرط لوجوب الرجم لان الشرط
ما يتوقف عليه وجود الحكم والاحصان بهذه المثابة وقولهم
لم يتعلق به وجود غير مسلم لان الزنا لا يوجب الرجم بدونه كما
السرقة لا توجب القطع بدون النصاب وهو شرط بلا
شبهة فكذا الاحصان حتى لا يضمن شهوده اي شهود الاحصان
اذا رجعوا بحال ثمرة نتيجة كون الاحصان علامة وليس
بشرط حقيقي بل هو شرط مجازا يعني اذا رجع شهود
الاحصان بعد الرجم مع شهود الزنا او رجعوا وحدهم
لا يضمنون دية المرجوم لان الاحصان علامة والعلامة
غير صالحة لخلافة العلة كما ذكرنا انها لا يتعلق بها وجوب
ولا وجود ولا يجوز اضافة الحكم اليها بخلاف ما اذا رجع
شهود الشرط والعلة ثم رجع شهود الشرط وحدهم
فانهم يضمنون عند بعض المشايخ لان الشرط صالح لخلافة
العلة عند تعذر اضافة الحكم اليها لتعلق الوجود به وثبوت
التعدي منهم وعند زفر شهود الاحصان اذا رجعوا
وحدهم ضمنوا دية المرجوم والجواب ان الاحصان علامة
فلا يصلح للخلافة ولئن سلمنا انه شرط عند البعض فلا يجوز

اضافة

اضافة الحكم اليه لان شهود الشرط ايضا لا يضمنون عند
صلاح العلة للاضافة فلم يبق للشرط اعتبار اذ لا اعتبار
اذ لا اعتبار للخلف عند امكان العمل بالاصل ولهذا لا يضاف الحكم
الى شهود الشرط اذا رجع شهود الشرط واليمين بل الضمان
على شهود اليمين خاصة لان شهود التعليق شهود العلة
باعتبار ان الفريقين لما شهدوا وقضى القاضي بشهادتهم فقد ثبت
للتعلق اتصال بالمحل بوجود الشرط فيصح تسميتهم شهود العلة
اما اذا رجع شهود الشرط خاصة فالشمس الائمة لا ضمان
عليهم قياسا على شهود الاحصان اذا رجعوا خاصة وقال فخر
الاسلام يجب الضمان عليهم لما ذكرنا في التعليل بعض المشايخ علم
ان هذا الشرط وهو بلا احصان يستحيل اضافة الحد اليه لان
الحد عقوبة والاحصان خصال حميدة ويستحيل اضافة العقوبة
في الشرع الى الخصال الحميدة فصار مضافا الى الزنا من كل وجه
فصل في بيان الاهلية لما فرغ من بيان الحجج وما
يتعلق بها شرع في الاهلية اذ الخطاب لا يثبت في الغير الاهلية
العقل معتبر لاثبات الاهلية اي اهلية الخطاب اذ الخطاب
لا يفهم بدونه وخطاب من لا يفهم قبيح فكان معتبرا له فانه خلق
متفاوتا فكم من صغير يستخرج بعقله ما يعجز عنه الكبير وقالت
الاشعرية لا عبرة للعقل اصلا يعني لا مدخل له في معرفة حسن

الاشياء وقبحها ولا الى ايجاب شي وتحريمه دون السمع واذا جاء

السمع فله العبرة دون العقل وهو قول اصحاب الشافعي فعندهم

ان بلغوا الايمان حتى عاقل لعدم ورود الشرع به وعدم اعتبار

عقله وقالت المعتزلة انه اى العقل علة موجبة لما استحسنه

على سبيل القطع مثل معرفة الله وتوحيده الصانع محرمة لما استقبحه

ليست موجبة لذاتها بخلاف العلل الشرعية انها موجبة بنفسها

وغيرها بل للنسخ والتبديل بل نعلم بنفسه الدليل الشرع ما لا يدركه

العقل فان قلت اتفق اهل القبلة على ان الشرع ما يدركه

العقل كاعداد الركعات ومقادير الزكوات وغيرها قلت

ارادوا به ما لا يدركه العقل تحققه في نفسه لا نسلم انه نوع

استحالة مثل روية الله تع في الاخرة بلا كيف ولا جهة ومثل

ان يكون الكفر والمعاصي داخلا تحت ارادة الله تع لان كلا

منهما نتيجة العقل وما ذكروا من الامثلة ليست كذلك اذ

يدرك العقل جواز تحققها من غير استحالة غايته ان يكون

وجه حكمتها غير مدرك العقل تمسكوا في ذلك بقصة ابراهيم

عليه الصلاة والسلام فانه قال لابيه اني اراك وقومك

في ضلال مبين وكان بهذا القول قبل الوحي فانه قال اراك

ولم يقل اوحي الي ولو لم يكن العقل حجة بنفسه وكانوا

معذورين لما كانوا في ضلال مبين وقالوا لا عذر لهم عقل

في الوقف اى التوقف عن الطلب اى طلب الايمان وترك الايمان

والصبي العاقل مكلف بالايمان ومن لم يبلغه الدعوة اصلا ونشا

على شاهق الجبل اذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا كان من اهل النار لوجوب

الايمان بمجرد العقل واما في الشرع فمعذور حتى تقوم عليه الحجة

وكذا روي عن ابي حنيفة وعليه مشايخ اهل السنة حتى قال

الشيخ ابو منصور في الصبي العاقل انه يجب عليه معرفة الله

وحملوا قوله صلعم رفع القلم عن ثلث الحديث الشرائع لكن هذا

القول موافق لقول المعتزلة من حيث الظاهر الا انهم يجعلون

نفس العقل موجبا وهولاء يقولون الموجب هو الله تع والعقل

معرف للايجاب والصحيح الموافق لظاهر النص وظاهر الرواية

ما قاله صاحب التقويم فخر الاسلام وذكره المص بقوله ونحن نقول

في الذي لم يبلغه الدعوة انه غير مكلف بمجرد العقل فاذا لم يعتقد

ايمانا ولا كفرا كان معذورا اذا لم يصادف مدة يتمكن فيها من التامل

والاستدلال بان بلغ في شاهق الجبل ومات من ساعته واذا اعانه

الله بالتجربة وامهله لدرك العواقب لم يكن معذورا لان الامهال

وادراك مدة التامل بمنزلة دعوة الرسل في حق تنبيه القلب من نوم

الغفلة بالنظر في الآيات الظاهرة واذا لم يصل لمعرفة بعد ضمه

الله كان لاستحقاق الحجة فلا يكون معذورا فان لم تبلغه

الدعوة ان ضمه للوصل وليس لها حد الامهال دليل يعتمد عليه وتمام

انه مقدر بثلثة ايام اعتبارا بالمرتد فانه يمهل ثلثة ايام
ليس بقوي لان مدة التجربة تختلف باختلاف الاشخاص لان العقول
متفاوتة فرب عاقل يهتدي في زمان قليل ما لا يهتدي غيره
فيفوض تقديره الى الله تع اذ هو العالم بمقدارها في حق كل شخص
فيعفو عنه قبل ادراكها ويعاقب بعد استيفائها وعند الاشعرية
ان غفل عن الاعتقاد حتى هلك او اعتقد الشرك ولم تبلغه الدعوة
كان معذورا لان المعتبر عندهم هو السمع دون العقل وفي
قتل من لم تبلغه الدعوة ضمن لان كفرهم معفو عندهم وصاروا
كالمسلمين في الضمان وعندنا لم يضمن وان كان قتله حراما قبل
الدعوة لان غفلتهم عن الايمان بعد ادراك مدة التأمل لا يكونوا
عفوا وكان قتلهم مثل قتل نساء اهل الحرب ولا يعفى ولا
يصح ايمان الصبي العاقل عندهم لعدم ورود الشرع تمسكا بقوله
تع وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا بنفي العذاب قبل
البعثة ولما انتفى العذاب انتفى حكم الكفر وبقوا على الفطرة
وعندنا يصح ايمان الصبي العاقل وان لم يكن مكلفا به اي بالايمان
لا وجوبه بالخطاب وهو ساقط عنه لقوله عم رفع القلم
عن ثلث عن صبي حتى يحتلم الحديث والجواب عنهم يحتمل ان يراد من
العذاب المنفي الدنيوي فلا ينتهض حجة والاهلية نوعان
اهلية وجوب وهي صلاحيته لوجوب حقوق الشرعية

له

له وعليه وبناؤها على قيام الذمة اي اهلية نفس الوجوب لا يثبت
الا بعد وجود ذمة صالحة وهي محل الوجوب والذمة في اللغة
العهد وفي الشرع نفس لها عهد سابق والمراد بالنفس ما يشير اليه
كل واحد بقوله انا وبالعهد الذي عاهد الانسان
ربه يوم الميثاق والادمي يولد وله ذمة صالحة للوجوب له
وعليه باجماع الفقهاء حتى يثبت له ملك الرقبة بشراء الولي ويجب
عليه الثمن ولو انقلب طفل على مال انسان فاتلفه يضمن والجنين
قبل انفصاله عن الام جزء لها من وجه ولهذا يعتق بعتقها
ويدخل في البيع تبعا لها ولكنه لما كان متفردا بالحياة و
معدا للانفصال لم يكن جزءا لها مطلقا فلم يكن له ذمة كاملة
حتى صلح لان يجب له الحق من العتق والارث والوصية والنسب
ولم يجب عليه نفقة الاقارب واذا انفصل عنها ظهر له ذمة كاملة
فصار اهلا لوجوب الحقوق عليه كالبالغ غير ان الوجوب
غير مقصود بنفسه بل المقصود حكمه وهو الاداء عن اختيار
ليتحقق الابتلاء ولم يتصور ذلك في حق الصبي فجاز له
ان يبطل الوجوب ولا يثبت لعدم حكمه كما ينعدم الحكم لعدم محله
كبيع الحر فما كان من حقوق العباد من الغرم كضمان الاتلاف و
العوض كثمن المبيع ونفقة الزوجات والاقارب لزمه
اي الصبي اما نفقة الزوجات فلانها صلة تشبه بالعوض او يجب

الحق حتى لو اشترى الولي بشيء له لا يجب عليه الثمن ولا يجب عليه حج

عوضا عن الاحتباس فاذا حصل الحبس حصل العوض واما الاثار
المؤنة متعلقة باليسار ولهذا لا تجب على الفقير والمقصود
ازالة حاجة القريب بوصول كفايته اليه وذلك بالمال
يكون واداء وليه كادائه فكان الوجوب غير خال عن حكمه
وما كان عقوبة كالقصاص او جزاء كحرمان الميراث لم يجب
عليه اي على الصبي لانه لا يصلح لحكمه وهو المطالبة بالعقوبة
او جزاء الفعل ولا يلزم عليه جواز ضربه عند اساءة الادب
مع انه نوع جزاء لانه من باب التاديب وليس بجزاء على الفعل
كضرب الدواب وحقوق الله تعالى تجب على الصبي مع صحة القول
بحكمه وجوب الحقوق لله كالعشر والخراج فانها في الاصل من
المؤن ومعنى العبادة والعقوبة فيها ليس بمقصود منها
المال واداء الولي في ذلك كادائه ومنع يبطل القول بحكمه لا
يجب كالعبادات الخالصة كالصلاة والصوم والحج و
غيرها اذ العبادة فعل يحصل عن اختيار على سبيل التعظيم لا
لا يتصور ذلك من الصبي والعقوبات كالحدود والقصاص
لانعدام حكمه وهو المؤاخذة بالفعل واهلية اي النوع
الثاني من نوعي الاهلية اهلية اداء وهي نوعان بالاستقراء قاصرة
يبتني على القدرة من العقل القاصر والبدن القاصر ولا
خلاف في ان الاداء يتعلق بقدرتين قدرة فهم الخطاب وهي

بالعقل

بل المقصود منها

بالعقل وقدرة العمل به وهي بالبدن واذا تحقق القدرة
بهما يكون كمالهما بكمالهما وقصورها بقصورهما ثم الانسان
في اول احواله عديم القدرتين لكن فيه استعداد ان يوجد كل منهما
بخلق الله تعالى الى ان يبلغ درجة الكمال فقبل بلوغها يكون
قاصرة كالصبي العاقل فان كل واحد من القدرتين قاصرة فيه
والمعتوه البالغ وانه قاصر العقل مثل الصبي وان كان قوي
البدن ويبتني عليها اي على الاهلية القاصرة صحة الاداء
على معنى انه لو وقع الاداء يكون صحيحا ولا يجب وكاملة
يبتني على القدرة الكاملة من العقل الكامل الغير الموصوف
بالقصور والبدن الكامل ويبتني عليها وجوب الاداء وتوجه
الخطاب لان في الزام الاداء قبل الكمال يكون حرجا و
الحرج منفي فلما لم يكن ادراك كمال العقل الا بعد تجربة
وتكلف عظيم اقام الشرع البلوغ الذي يعتدل لديه
العقل في الاغلب مقام اعتدال العقل تيسيرا بدليل
قوله صلعم رفع القلم عن ثلث عن الصبي حتى يحتلم المجنون
حتى يفيق النائم حتى يستيقظ والمراد بالقلم الحساب
وانما يكون بعد لزوم الاداء والاحكام منقسمة في هذا
الباب اي باب اثبات صحة الاداء مع الاهلية القاصرة الى
ستة اقسام اشار المص الى احكام هذه الاقسام على ترتيب

نحو الله تعالى ان كان حسنا لا يحتمل غيره اي غير الحسن بهذا
الاثرة اي القسم الاول كالايمان وجب القول
بصحته من الصبي لانه نفع محض ولان عليا رضي الله عنه افتخر بذلك
وقال سبقتكم الى الاسلام طرا صبيا بلغت اوان حلمي و
اما في ان الارث من اقاربه الكفار ووقوع الفرقة بينه
وبين امراته المشركة فمضاف الى اباه على كفره لا على الاسلام
لانه شرع عاجلا بلا لزوم اداء والدليل عليه انه اذا اتصف
الصبي ولم يوصف الاسلام بعد ما عقل لم تبن امراته ولو
لزمه الاداء لكان امتناعه كفرا وقال الشافعي لا يصح
ايمانه قبل البلوغ في حق الدنيا فيرث اباه الكافر ولا تبين
منه امراته المشركة لانه ضرر واما في حق احكام الاخرة
فالقول بصحته واجب لانه نفع محض وليس من ضرورة
ثبوت الاسلام في احكام الاخرة ثبوته في احكام الدنيا
لان احدهما ينفصل عن الاخر فكان من آمن بلسانه دون
قلبه فهو مؤمن في احكام الآخرة [illegible] في احكام الدنيا
ولهذا يجري احكام المسلمين في المنافقين في زمن النبي
صلعم وان كان قبيحا لا يحتمل غيره كالكفر اي الردة لا يجعل
عفوا حتى يحكم ابو حنيفة ومحمد بصحة ردته في حق احكام
الدنيا والاخرى استحسانا ولهذا تبين منه امراته

ولا يرث

(في الهامش: في احكام)

ولا يرث من اقاربه المسلمين ولكن لا يقتل لان القتل ليس
من احكام عين الردة بل هو من حكم المحاربة ولم توجد منه
قبل البلوغ بل يجبر على الاسلام ولكن دمه هدر لو قتله
احد قبل البلوغ او بعده لا يجب عليه شيء كالمرتدة لا تقتل و
لو قتلها احد لا يجب عليه شيء وقال ابو يوسف والشافعي لا يصح
ردته في حق احكام الدنيا لانها ضرر محض واما حكمنا بصحة
ايمانه لانه نفع محض فان قيل الصبي كان مرفوع القلم فكيف
اعتبر ردته قلت انه مرفوع القلم فيما يحتمل ان يدرأ و
يجعل عفوا والردة ليست كذلك وما يتردد بين الامرين
اي يحتمل ان يكون حسنا وان يكون قبيحا كالصلاة ونحوها
كالصوم والحج فانها يحتمل ان تكون مشروعة في بعض
الاوقات دون بعض يصح الاداء من غير لزوم عهدة
اي ضمان يعني اذا شرع فيه لا يجب اتمامه والمضي فيه
حتى اذا افسد لا يجب عليه القضاء وفي صحة الاداء بلا
لزوم نفع محض لانه يعتاد اداءها فلا يشق ذلك بعد البلوغ
وما كان من غير حقوق الله تعالى ان كان نفعا محضا كقبول
الهبة وهو ما لا يشوبه نفع في العاجل كالطلاق و
العتاق والصدقة والقرض والوصية يبطل اصلا
فان فيها ازالة ملكه من غير نفع يعود اليه قال الامام

(في الهامش: يعتاد به)

(في الهامش: والصدقة وقبضها / يصح بمباشرته اي مباشرة / الصبي بنفسه وهو القسم الرابع / وفي الضار المحض ح)

شمس الائمة في اصوله زعم بعض مشايخنا ان طلاق الصبي غير واقع
وهذا وهم عنده لانه اذا تحققت الحاجة الى صحة ايقاع
الطلاق في من جهته لدفع الضرر كان صحيحا والطلاق واقع
في حقه عند الحاجة حتى اذا اسلمت امرأته عرض عليه
الاسلام فان ابى فرق بينهما وكان ذلك طلاقا في
قول ابي حنيفة ومحمد واذا ارتد وقعت الفرقة بينه
وبين امرأته وكان ذلك طلاقا عند محمد واذا وجدت
امرأته مجبوبا فخاصمته ففرق بينهما كان ذلك طلاقا
عند بعض المشايخ فعرفنا ان الحكم ثابت في حقه عند
الحاجة وفي الدائر بينهما اي بين النفع والضرر هذا
اشارة الى حكم القسم الثالث ولبس من غير حقوق الله تعالى
كالبيع فانه اذا كان رابحا كان نفعا وان كان خاسرا
كان ضررا ونحوه كالاجارة والنكاح يملكه برأي الولي
كالي جواز هذه التصرفات منه عند انضمام رأي الولي
كرأيه باعتبار ان قصور رأيه لما اندفع برأي الولي التحق
هو بالبالغ حتى ينفذ تصرفه بالغبن الفاحش مع الاجانب
كما ينفذ من البالغ عند ابي حنيفة وعندهما نفوذ تصرفاته
باعتبار رأي الولي لا باعتبار انه كان كالبالغ فكان انه
لا ينفذ التصرف من الولي بالغبن الفاحش لا ينفذ بمباشرة

البيع

الصبي بعد اذن الولي له ولو باشر البيع بغبن فاحش مع
وليه ففيه عن ابي حنيفة روايتان في رواية لا يجوز لانه
يشبه تصرفه تصرف الوكلاء من حيث انه يتوقف على رأي
الولي فتثبت شبهة النيابة في تصرفه فاعتبرت تلك
الشبهة في موضع التهمة وهو التصرف مع الولي لاحتمال
ان الولي اذن له في البيع ليحصل له مقصوده لا النظر للصبي
وسقطت هذه الشبهة مع الاجنبي وفي رواية يجوز لما تقدم
انه كالبالغ في الاذن وما لا اي وفيما لا نفعه يكون تحصيلها
له بمباشرة وليه لا تعتبر عبارته اي عبارة الصبي كالاسلام
والبيع فانه يولي عليه فيهما لانه يصير مسلما باسلام احد ابويه
وكذا ينفذ عليه بيع الولي ماله فلا يكون له ولاية فيهما
فلا يصح اسلامه وبيعه وما يمكن تحصيله بمباشرة وليه تعتبر
عبارته فيه كالوصية فان وصيته باعمال البر صحيحة عنده لانه
نفع محض يحصل بها ثواب الآخرة بعد ان استغنى بنفسه عن المال
لانها انما تكون بعد الموت ولا حاجة له الى المال وعندنا
وصيته باطلة سواء كانت بالبر او غيره وسواء مات قبل
قبل البلوغ او بعده لانه ضرر محض لكونها ازالة الملك
بطريق التبرع مضافة الى ما بعد الموت وهو لا يقدر على
ذلك واختيار احد الابوين صورته اذا وقعت الفرقة

بين الابوين وبينهما ولد فحق الحضانة للام الى سبع سنين
او ثمان سنين ثم يخير الولد بينهما عنده فايهما اختار
يكون عنده ومنفعة هذا الاختيار لا تحصل بمباشرته
الولي فتعتبر عبارته فيه لما روي ان النبي صلى الله عليه
خير غلاما بين الابوين والجواب عنه انه صلى الله عليه
دعا لذلك الغلام فببركة دعائه اختار ما هو الانفع له
ولم يوجد مثله في حق غيره كذا في المبسوط والامور
المعترضة على الاهلية نوعان سماوي وهو ما يثبت من
قبل صاحب الشرع بلا اختيار العبد فيه ولهذا نسب الى
السماء لانه خارج عن قدرة العبد قدم السماوي على
المكتسب لانه اظهر في العارضية لخروجه عن اختيار العبد
وهو الصغر دون الصغر في العوارض مع انه ثابت باصل
الخلقة لان الصغر لا يدخل في ماهية الانسان فكان امرا
عارضا وهو اي الصغر في اول احواله كالجنون بل ادنى
حالا منه لانه قد يكون للمجنون تمييز وفرق فان الجنون
ليس له حد والصغر له حد حتى اذا اسلمت امراة الصبي يؤخر
العرض الى ان يعقل لانه اذا لم يؤخر يعرض على ابويه فان ابيا فابيا بان
تقع الفرقة ويطالب بالمهر في الحال والفرقة والمطالبة
عهدة وهو ليس من اهلها واذا اسلمت امراة المجنون يعرض

السلام

الاسلام على ابويه فاذا اسلم احدهما يحكم باسلام المجنون تبعا
وان ابيا يفرق بين المجنون وامراته ولا فائدة في تاخير العرض
لان الجنون لا نهاية له فيلزم الاضرار الكلي بالمراة وهي كونها
تحت كافر وذا لا يجوز لكنه اي الصغير اذا عقل اي ظهر شيء
من انوار العقل فقد اصاب ضربا اي نوعا من اهلية الاداء
لا الاهلية الكاملة لبقاء صغره وهو عذر فيسقط به اي
بذلك العذر ما يحتمل السقوط عن البالغ من حقوقه تعالى كالصلوة
والصوم والزكوة وسائر العبادات وكالحدود والكفارات
فانها تحتمل السقوط باعذار وتحتمل النسخ في نفسها فلا
يسقط عنه فرضية الايمان لانه لا يحتمل السقوط لان ايمانه
نوع دايم منزه عن الزوال فيكون وجوب توحيده
دايما حتى اذا اداه اي امن الصبي كان فرضا لا نفلا الا يرى
انه اذا امن في صغره لزمته الاحكام التي تترتب على
صحة الايمان من حرمة الميراث ووقوع الفرقة بينه وبين
زوجته المشركة واستحقاقه الميراث من المسلمين وغيرها
لا يقال لم لا يجوز ان يكون ايمانه صحيحا ويكون نفلا لا فرضا
لان الايمان لا يتنوع الى نفل وفرض وانما هو نوع واحد
وهو الفرض ووضع عنه اي ترك الزام الاداء يعني لو
اسلم في صغره ولم يعد كلمة الشهادة بعد البلوغ لم

لم يجعل مرتدا ولو كان ذلك نفلا لوجب الادا ثانيا وجملة
الامر لما ذكر بعض احكام الصبي على التفصيل اثبت الحكم على
وجه كلي يجمع جملة الامر الكلي في باب الصغر وحاصل احكامه انه يوضع
عنه العهدة اي يسقط عن الصبي عهدة ما يحتمل العفو وقيدنا
به احترازا عن الزيادة فانها لا يحتمل العفو بعذر من الاعذار
المراد بالعهدة هنا لزوم ما يوجب التبعة والمواخذة ويصح
منه اي من الصبي بما يباشر بنفسه وله اي للصبي بما يباشر
غيره لاجله ما لا عهدة فيه اي لا ضرر فيه كقبول الهبة ونحوه
مما هو نفع محض لان العاطفة المرحمة طبعا لان كل طبع سليم
يميل الى الترحم عليه وشرعا لقوله صلعم من لم يرحم صغيرنا الحديث
فلا يحرم الصبي عن الميراث بالقتل اي بقتل مورثه لانه موجب عمدا
او خطاء بهذا تفريع على قوله يوضع عنه ويستحق ميراثه لانه
موجب القتل يحتمل السقوط بالعفو والاعتياض فسقط
بعذر الصبا ايضا ولان الحرمان يثبت بطريق العقوبة
وفعل الصبي لا يصلح سببا للعقوبة لقصور الجناية في فعله
عندنا بخلاف الكفر والرق بهذا جواب عن سوال يرد على
على قوله فلا يحرم عن الميراث وهو ما ذكرتم ان العهدة موضوعة
عن الصبي منقوضة بحرمانه عن الميراث بالكفر والرق فانه يحرم
بهما عن الميراث وهو تبعة وعهدة وجوابه ان ذلك

ليس

ليس بطريق العقوبة جزاء على الجناية كما في الحرمان عن الميراث
بل هو لعدم اهلية الارث لان الرق والكفر ينافي اهلية
الارث عن المسلم اما الرق فلان الوارثة خلافة في
الملك والرق ينافي الملك واما الكفر فلقوله تع ولن
يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا والارث مبني
على الولاية والجنون وهو افة تحل الدماغ تبعث على الاقدام
على ما ينافي مقتضى العقل من غير ضعف في اعضائه يسقط
به كل العبادات المحتملة للسقوط كالصلاة والصوم و
لا يسقط عنه ضمان المتلفات ووجوب الدية والارش
ونفقة الاقارب كما لا يسقط عن الصبي وكذا الطلاق و
العتاق والهبة وما يشبهها من المضار غير مشروع في حقه
لكنه اي الجنون اذا لم يمتد الحق بالنوم عند علمائنا
الثلاثة استحسانا لانه اذا لم يمتد لم يكن موجبا للحرج
على المكلف في ايجاب القضا بعد زواله كالنوم والاغماء
والامتداد اذا امتد صار لزوم الادا موديا الى الحرج في
القضاء لدخوله في حد التكرار وهذا الذي قلنا في الجنون
العارض بان بلغ عاقلا ثم جن واما الجنون الاصلي بان بلغ
مجنونا فمثل الصبا عند ابي حنيفة يوسف حتى لو افاق قبل
مضي الشهر بعد بلوغه مجنونا او قيل تمام يوم وليلة في وقت

البلوغ لم يلزمه قضاء ما مضى وعند محمد وهو ظاهر الرواية
بمنزلة العارض وقيل الاختلاف على العكس ووجه
الفرق ان الجنون الحاصل قبل البلوغ حصل في وقت
نقصان الدماغ على ما خلق عليه من الضعف الاصلي
فكان امرا اصليا فلا يمكن الحاقه بالعدم كالصبا
واما الحاصل بعد البلوغ فقد حصل بعد كمال الاعضاء
فكان معترضا على المحل الكامل لحوق افة عارضة فيمكن
الحاقه بالعدم عند انتفاء الحرج كالنوم والاغماء
وحد الامتداد في الصلاة ان يزيد على يوم وليلة لكن
باعتبار الصلاة عند محمد يعني ما لم تصر الصلاة ستا
لا يسقط عنه القضاء وباعتبار الساعات عندهما حتى لو جن
قبل الزوال ثم افاق في اليوم الثاني بعد الزوال لا قضاء
عليه عندهما لانه من حيث الساعات اكثر من يوم وليلة
وعنده عليه القضاء ما لم يمتد الى وقت العصر حتى تصير
الصلوات ستا فتدخل في حد التكرار وفي الصوم
باستغراق الشهر اعلم ان الامتداد قليل وكثير
وما لم يكن له نهاية يمكن ضبطها اعتبر ادناها وهو ان يستوعب
العذر وظيفة الوقت الا ان وقت الصلاة يوم
وليلة فاكثرت كثرتها بدخولها في حد التكرار ووقت

الصوم

الصوم في وقت مديد فاعتبر نفس الاستيعاب فيه وفي قوله
باستغراق الشهر اشارة الى انه لو افاق في جزء من الشهر
ليلا او نهارا اوجب عليه القضاء وهو ظاهر الرواية وعن
شمس الائمة الحلواني انه لو كان مفيقا في اول ليلة من
رمضان فاصبح مجنونا ثم استوعب باقي الشهر لا يجب عليه
القضاء وهو الصحيح لان الليل لا يصام فيه فكان الجنون
والافاقة فيه سواء ولو افاق في يوم من رمضان في وقت
النية لزم القضاء ولو افاق بعده فالصحيح انه لا يلزمه
القضاء وفي الزكاة اي الامتداد في حق الزكاة باستغراق
الحول وهو الاصح لان الزكاة لا تدخل في حد التكرار
الا بدخول السنة الثانية وابو يوسف اقام اكثر الحول
مقام الكل تيسيرا فكان اعتبار الاكثر ايسر واخف
على المكلف من اعتبار الكل لانه اقرب الى السقوط و
العته وهو افة توجب خللا في العقل فيصير صاحبه
مختلط الكلام يشبه بعض كلامه بكلام العقلاء وبعضه
بكلام المجانين وكذا سائر اموره فكما ان الجنون يشبه
باول احوال الصبا في عدم العقل يشبه العته باخر
احوال الصبا في وجود اصل العقل مع تمكن خلل فيه
ولهذا قال المص وهو كالصبي مع العقل في كل الاحكام

حتى لا يمنع العته صحة القول والفعل فتصح عباداته وان
لم تجب عليه وتوكيله ببيع مال غيره واعتاق عبد غيره ويصح منه
قبول الهبة كما يصح من الصبي لكنه اي العته يمنع العهدة اي
الزام شيء فيه مضرة فلا يطالب المعتوه في الوكالة بالبيع
بتسليم المبيع ولا يرد عليه بالعيب ولا يؤمر بالخصومة
ولا يصح طلاق امرأته ولا اعتاق عبده ولو باذن الولي ولا
بيعه ولا شراؤه بدون اذن الولي واما ضمان ما استهلك
من الاموال فليس بعهدة هذا جواب عن سؤال مقدر وهو
ان العهدة ساقطة عن المعتوه فينبغي ان لا يجب ضمان ما
استهلكه فانه من العهدة فاجاب بانه ليس من العهدة
المنفية لان المنفية عنه عهدة تحتمل العفو في الشرع
وضمان ما استهلكه ليس بمحتمل للعفو في الشرع لانه حق
العبد والضمان شرع جبرا لما استهلكه من المحل المعصوم
وكونه اي الحال ان يكون المستهلك صبيا او معتوها لا ينافي
عصمة المحل لانها ثابتة لحاجة العبد اليه واذا بقي
المحل معصوما يجب الضمان على المستهلك بخلاف حقوق
الله فانها تجب بطريق الابتداء وذلك يتوقف على كمال
العقل ويوضع عنه اي يسقط عن المعتوه الخطاب كالصبي
حتى لا يجب عليه العبادات ويسقط في حقه العقوبات

ويوما

ويوما عليه ان تثبت الولاية على المعتوه كما تثبت على الصبي
لان ثبوت الولاية من باب النظر ونقصان العقل مظنة
النظر والمرحمة لانه دليل العجز ولا يلي على غيره اي لا يلي المعتوه
على غيره لانه عاجز بنفسه ولا يثبت له قدرة التصرف على
غيره والنسيان وهو بديهي فان كل عاقل يفرق بينه وبين
غيره فلا يحتاج الى التعريف وقيل هو معنى يعترض الانسان
بدون اختياره فيوجب الغفلة عن الحفظ لكن حد التعريف
غير مطرد لصدقه على النوم وقيل هو جهل ضروري لمكتسب
بما كان يعلمه مع علمه بامور كثيرة لا بآفة احترز بقوله مع علمه
من النوم والاغماء وبقوله لا بآفة عن الجنون وهو لا ينافي الوجوب
في حق الله تعالى فان فات صلاة عن المكلف بالنسيان لا
يسقط الوجوب عنه ويلزمه القضاء لكن النسيان اذا كان
اذا كان غالبا كما في الصوم فانه غالب فيه لان النفس مائل
طبعا الى الاكل والشرب فاوجب ذلك نسيان الصوم و
التسمية في الذبيحة فان ذبح الحيوان يوجب هيبة وخوفا
لنفور الطبع منه وتغير حال البشر فيكثر الغفلة عن التسمية
في تلك الحال لاشتغال قلبه بالخوف وسلام الناسي في القعدة
الاولى لانها محل السلام وليس للمصلي هيئة مذكرة انها
القعدة الاولى فيكثر النسيان فيه يكون عفوا لان النسيان

من جهة صاحب الحق بلا اختيار العبد فيه ولا يجعل اي
النسيان عذرا في حقوق العباد حتى لو اتلف مال
انسان ناسيا يجب عليه الضمان والنوم وهو فترة طبيعية
تحدث في الانسان بلا اختيار منه وهو يمنع عن استعمال
القدرة هذا ليس تعريفا للنوم او الاغماء يدخل فيه بل
هو بيان اثر النوم فاوجب تاخير الخطاب في حق العمل
هذا نتيجة قوله وهو عذر ولم يمنع النوم الوجوب لاحتمال
الاداء بالانتباه او القضاء على تقدير عدم الانتباه وينافي
النوم الاختيار اصلا لانه بالتمييز ولم يبق للنايم تمييز
حتى بطلت عباراته في الطلاق والعتاق والاسلام و
الردة والبيع والشراء ولم يتعلق بقراءته اي قراءة النايم
وكلامه وقهقهته في الصلاة حكم يعني اذا قرا المصلي
في صلاته قايما وهو نايم لم تصح قراءته وكذا لا يعتد قيامه
وركوعه وسجوده لصدورها لا عن اختيار وكذا اذا تكلم
النايم في الصلاة لم تفسد صلاته لانه ليس بكلام واذا قهقهه
النايم لا يكون حدثا وفي الخانية والخلاصة والنوادر
تفسد صلاة النايم بكلامه واذا قهقه النايم في الصلاة
ذكر الحكم انه تفسد صلاته والاغماء وهو ضرب مرض اي
نوعه يضعف القوى ولا يزيل الحجى اي العقل بخلاف

الجنون

الجنون فانه يزيل الحجى يزيل العقل وهو الاغماء كالنوم
حتى بطلت عباراته بل اشد منه اي الاغماء اشد من النوم
في فوت الاختيار لان النوم يمكن ازالته بالتنبيه بخلاف
الاغماء وفي الاغماء حدث بكل حال مضطجعا كان او نائما او
ساجدا والنوم ليس بحدث في بعض الاحوال وقد يحتمل الامتداد
فيسقط به الاداء يعني الاغماء قد يقصر وقد يطول فاذا
قصر اعتبر بالقصير عادة وهو النوم فلا يسقط القضاء فاذا
طال اعتبر بالطويل عادة وهو الجنون فيسقط القضاء
كما في الصلاة اذا زاد على يوم وليلة يعني امتداده في حق الصلوة
انه يزيد على يوم وليلة باعتبار الصلوات عند محمد وباعتبار
الساعات عندهما كما بينا في الجنون وعند ان من اغمي عليه
وقت صلاة كامل لا يجب عليه القضاء لان وجوب القضاء يبتني
على وجوب الاداء ولكنا استحسنا بالحديث على انه اغمي عليه
اكثر من يوم وليلة فلم يقض الصلاة فعرفنا ان امتداده في
حق الصلاة خاصة وامتداده في الصوم نادر فلا يعتبر حتى
لو كان مغمى عليه في جميع الشهر ثم افاق بعد مضيه يلزمه القضاء
وفي الصلاة امتداده غير نادر فيوجب حرجا فيجب اعتباره
والرق وهو عجز حكمي حيث لا يقدر بما يقدر الحر من الاحكام
كالشهادة والولاية والقضاء ومالكية المال وغيرها شرع

جزاء على الكفر لان الكفار لما استنكفوا عبادة الله ولم يتاملوا
في اياته الدالة على وحدانيته جزاهم الله بالرق وجعلهم
عبيد عبيده والحقهم بالبهايم في الملك في الاصل اي في اصل
وضعه وابتداء ثبوته لكنه اي الرق صار في البقاء حقا من حقوق
العبد من غير ان يراعى فيه الجزاء حتى يبقى العبد رقيقا وان اسلم لكنه
كالخراج فانه في الابتداء يثبت بطريق العقوبة حتى لا
يبتدأ على المسلم لكنه في حال البقاء صار من الامور الحكمية
حتى لو اشترى المسلم ارض الخراج لزم عليه الخراج به
يصير المرء عرضة للتملك اي محلا له ماخوذ من عرضة القضاء
وهي في قوته التي يتمسح دسوته بيده بها والابتذال اي
التصرف وهو وصف لا يتجزى اي لا يقبل التجزي ثبوتا وزوالا
في بعض الذات حتى يتحقق في البعض دون البعض واما الملك فقابل للتجزي ثبوتا
وزوالا فان الرجل لو باع عبده من اثنين جاز بالاجماع و
هو يثبت الملك لكل واحد في النصف ولو باع نصف عبده
يبقى الملك له في النصف الاخر بالاجماع وكذلك الاعتاق عندهما
لا يتجزى حتى لو اعتق نصف عبده يعتق كله لقوله صلعم من اعتق
شقصا له في عبده عتق كله لئلا يلزم الاثر بدون المؤثر لان
الاعتاق اذا كان متجزيا فالعتق ان يثبت في الكل يلزم الاثر

بدون

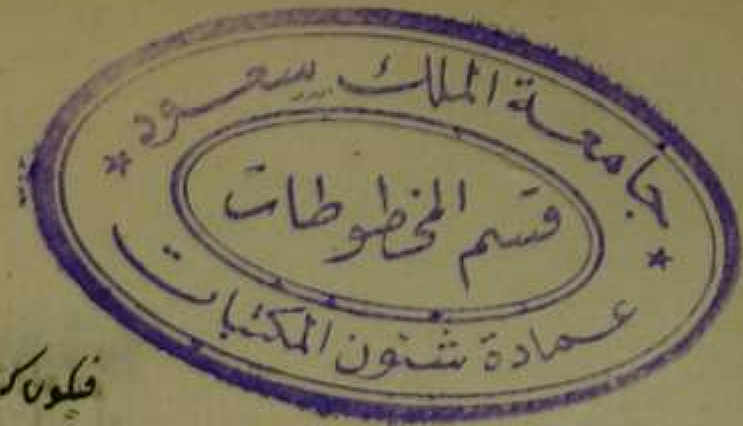
الاثر بدون المؤثر او المؤثر بدون الاثر او تجزي العتق
ان لم يكن ثابتا في الكل او تجزي العتق ان ثبت في البعض
دون البعض الاخر وقال ابو حنيفة انه ازالة ملك متجز يتجزى بالنظر
لا اسقاط الرق او اثبات العتق صحيحة فانكم لانا
نقول تصرف المالك باعتبار ملكه دون الرق اذ الرق شرع
عقوبة بالجناية على حق الله تع وهو شرط لبقاء الملك كالحياة
فانها شرط للملك ثبوتا او زوالا والحيوة غير مملوكة فكان
الاعتاق تصرفا في ازالة ملك المال عن العبد من حيث انه مال
متجز وازالة المالية يكون اسقاطا لها واسقاطها يوجب
زوال الرق فيعقبه العتق لان يكون فعل المزيل ملاقيا
للرق فيبقى العبد عنده في باقي قيمته كشرا العتق يكون
اعتاقا بواسطة الملك لا بدون الواسطة والرق ينافي مالكية
المال لقيام المملوكية فلا يتصور ان يكون مالكا للمال لان المملوكية
سمة العجز والمالكية سمة القدرة ولا يجتمعان في شخص
واحد فان قلت لم لا يجوز ان يكون مملوكا من حيث انه مال
ومالكا من حيث انه ادمي فلا ينافي لاختلاف الجهة
قلنا لو قيل بالمالكية من حيث انه ادمي يلزم ان يكون المالك
مالكا للمال وذا لا يجوز لان المالك متبذل والمال متبذل
فلا يجوز ان يكون المتبذل متبذلا في حالة واحدة وهذا الجواب

ضعيف لانا لا نم انه لا يجوز ان يكون ما هو مال مالكا للمال
وانما لم يجز لو لم يكن له جهة اخرى غير المالية واما اذا كانت
فيجوز وههنا كذلك لان العبد كما ان له جهة المالية
جهة الادمية وهي صالحة لمالكية المال والاولى ان يستدل
عليه بالاجماع حتى لا يملك العبد والمكاتب التسري الا خفية
بالسرية وهي الامة التي بواتها واعدتها للوطي وان اذن
لهما المولى بذلك كما لا يملكان الاعتاق لانه من احكام الملك
كالاعتاق حتى المكاتب بالذكر مع ان المدبر كذلك لانه
صار احق بمكاسبه لحريته يدا فيوهم ذلك جواز التسري
فازال الوهم بذكره ولا يصح منهما اي من العبد او المكاتب حجة
الاسلام حتى لو حجا يقع نفلا وان كان باذن المولى
لان القدرة من شرايط وجوب الحج ولا قدرة للعبد اصلا
لان منافعه للمولى وباذنه لا يخرج من ملكه فكان اداء
حاصلا بما هو ملك غيره فلا يقع عن الفرض بخلاف سائر
القرب من الصلاة والصوم لان القدرة التي بها يحصل
الصوم او صلاة الفرض ليس للمولى بالاجماع وبخلاف
الفقير اذا ادى الحج ثم استغنى حيث يقع ما ادى عن
الفرض لان ملك المال ليس بشرط لذاته وانما شرط للتمكن
من الفرض فلا ينافي مالكية غير المال كالنكاح والدم فانه

مالك



مالك للنكاح لحاجته اليه لانه لا يملك الانتفاع بامته المولى
وطيا عند الحاجة كما لا يملك الانتفاع بمال مولاه اكلا ولبسا
وليس له اهلية تبني فلا طريق له لرفع هذه الحاجة الا النكاح
وانما توقف نفاذه على اذن المولى لان النكاح يستلزم المهر
ولو ثبت بدون اذن المولى اضراره لان المهر يتعلق
برقبته اذا لم يوجد مال او يتعلق به وماليته للمولى
ولهذا لو اسقط حقه عن ماليته بالاعتاق نفذ النكاح
الصادر من العبد بدون اجازته فعرفنا ان العبد مالك
للنكاح فان قلت لو كان مالكا للنكاح لما ملك المولى جبره على
النكاح قلت انما يملك الاجبار تحصينا لملكه عن الزنا الذي
هو سبب للنقصان وكذا الدم والحيوة لانه محتاج للبقاء
ولا بقاء الا بهما ولهذا لا يملك المولى اتلافهما وصح اقرار
العبد بالقصاص لانه اقرار العبد بالدم وهو فيه مثل ذلك
كالحر وينافي الرق كمال الحال في اهلية الكرامات الموضوعة
للبشر في الدنيا احترز بالقول الاخير عن الكرامات في الاخرة
فان العبد يساوي الحر فيها لان اهليتها بالتقوى ولا رجحان
للحر على العبد فيه وانما ينافيه لان كمال الحال ينبئ عن العزة والشرف
والرق ينبئ عن الذل والهوان وبينهما تناف كالذمة
اي صلاحية الايجاب والاستحقاق وبها يمتاز عن سائر الحيوان



فيكون كرامة والولاية فانها تفيد القول على الغير شاء
او ابى وانها كرامة لانها من باب السلطان والحل اي حل النساء
فان استفراش الحرائر وتوسعة طرق قضاء الشهوة
على وجه لا يلحقه ملامة كرامة بلا شبهة فانه انتقص حتى
لا ينكح العبد الا امراتين وانه اي الرق لا يؤثر في عصمة
الدم سواء كانت العصمة مؤثمة وهي التي توجب الاثم
بالتعرض للدم لان العصمة المؤثمة بالايمان ثابتة والمقومة
بداره اي بالاحراز بدار الايمان حتى لو اسلم كافر في دار
الحرب تثبت له العصمة المؤثمة لا المقومة حتى لو قتله
قاتل ياثم ولم تجب عليه الدية والقصاص وفي العبد ثبت
له كل واحد من الامرين كالحر اما الايمان فظاهر واما
الاحراز بالدار فلانه تبع لما يوجب القرار في هذه الدار
بان اسلم او التزم عقد الذمة وكل واحد منهما ما ثبت
في حق العبد ايضا لان العبد تبع لمولاه فما ثبت في حق المولى
يثبت في حق العبد فمتى صار المولى محرزا بدار الاسلام صار
العبد محرزا بها وانما يؤثر في قيمته يعني الرق يوجب
تنقيص قيمة الدم فيما اذا قتل عبد خطاء ووصل قيمته
عشرة الاف درهم ينقص منها عشرة دراهم لان حظ الحر
الكامل من حظ العبد لان كمال حظ الانسان بكمال المالكية

وهي

وهي تتحقق بالحرية المذكورة لان مالكية المال بالحرية ومالكية
النكاح بالذكورة فالاولى منتفية في العبد فيكون ناقصا من الحر
فيجب ان ينقص عن الحر قيمته ولهذا اي ولكون العبد مثل الحر
في العصمة يقتل الحر بالعبد قصاصا عندنا ولا يقتل عند الشافعي
لان الحر نفس من كل وجه والعبد نفس من وجه لعدم اهلية
الكرامات الا انه ما منع القصاص لعدم المساواة ولا يلزم
عليه قتل الذكر بالانثى مع انها دونه في الكرامات البشرية ولهذا
ينقص بدل دمها عن بدل دم الذكر لان ذلك ثبت بالنص
على خلاف القياس وانا نقول نفس العبد معصوم على سبيل
الكمال ومن هذا يجب القصاص بقتله اذا كان القاتل عبدا
او لو اختلف العصمة لا وجب القصاص لان ذلك يوجب
شبهة الاباحة والقصاص لا يجب مع شبهة والكرامات
صفة زايدة لا يتعلق القصاص بها وقد وجدت المساواة
في المعنى الاصلي الذي ينبني عليه القصاص وصح امان
المأذون هذا ان رد او جواب اشكال وهو ان يقال
لا نم ان الولايات منقطعة بالرق بدليل صحة امان
المأذون في القتال وهي ولاية وجوابه ان يقال انما
صح امانه لانه باذن مولاه صار شريكا في الغنيمة فيجب
ما يراه الامام ويرضاه فالامان تصرف في حق نفسه اسقاطا

مطلب قتل الحر بالعبد

فيلزم الحكم امانه قصدا ثم لزم على غيره ضمنا لعدم تجربة ولا
سيس بهذا ولاية كشهادة هلال رمضان فانه يصح في حق
نفسه قصدا ثم في حق غيره ضمنا فيه بالماذون لان في
امان المحجور عن القتال اختلافا عند ابي حنيفة لا يصح لانه لاحق
له في الجهاد حتى يكون اسقاطا في نفسه وعند محمد وفي رواية
يصح امانه لانه مسلم من اهل نصرة الدين والامان لانه مسلم
قد يكون فيه مصلحة للمسلمين في الفاظ الامان للحربي قوله لا تخف
لك عهد الله او يقال مما يسمع الكلام ذكره في السير الكبير واقراره
اي صح اقرار العبد ماذونا كان او محجورا بالحدود والقصاص
اي بما يوجب الحدود والقصاص لما ان العبد كالحر في حق
دمه فاقراره صار ملاقيا حق نفسه فكان صحيحا كاقرار
الحر والاتلاف بالتبعية التي هي حق المولى بطريق التضمن
والسرقة المستهلكة اي صح اقرار الماذون بالسرقة
حتى وجب القطع لانه في الاقرار على نفسه كالحر ولا ضمان
عليه لان القطع مع الضمان لا يجتمعان اراد بالسرقة
المسروقة مجازا والقائمة اي حتى يرد على المسروق منه
لان اقراره بالمال لا في حق نفسه وهو الكسب فيصح وفي
في المحجور اختلاف يعني اذا اقر المحجور بالسرقة فان كان
المال هالكا قطع ولا ضمان وان كان قائما ان صدقه المولى

قطع

مطلب اقرار العبد ماذونا او محجورا

٢٩٢

قطع ويرد واما اذا كذبه ففيه اختلاف قال ابو حنيفة
يقطع ويرد لان اقراره لما ثبت في حق نفسه وهو القطع
صح وهو في حق مولاه تبعا وقال ابو يوسف يقطع ولا يرد
ويضمن مثله بعد العتق لان اقراره يتضمن شيئين حقه
وحق المولى فيصح الاول لعدم التهمة ولم يصح الثاني للتهمة
وقال محمد لا يقطع ولا يرد بل يصح بعد العتاق لان اقراره بالمال
باطل في حق المولى والمرض وهو حالة للبدن يزول بها
اعتدال الطبيعة وانه اي المرض لا ينافي اهلية الحكم اي
اهلية وجوب الحكم سواء كان من حقوق الله او العباد
والعبارة اي لا ينافي اهلية العبارة لان المرض لا يخل بالعقل
ولا يمنعه عن استعماله حتى صح نكاح المريض وطلاقه وسائر
ما يتعلق بالعبارة ولكنه اي لكن المرض لما كان سبب الموت
بترادف الآلام وانه اي الموت عجز خالص كان المرض من اسباب
العجز فشرعت العبادات عليه بقدر المكنة حتى يصلي قاعدا
ان لم يقدر على القيام ومستلقيا ان لم يقدر على القعود
ولما كان الموت علة الخلافة اي خلافة الوارث او الغرماء
في المال لان اهلية المالكية تبطل بالموت فيخلفه اقرب الناس
اليه والذمة تخرب بالموت فيصير المال الذي هو محل قضاء
الدين مشغولا بالدين كان المرض من اسباب الحجر على المريض

بقدر ما يتعلق به صيانة الحق اي حق الوارث وهو الثلثان
وحق الغريم وهو قدر الدين اذا اتصل المرض بالموت
مستندا الى اوله اي اول المرض لانه علة الحجر مرض يميت
واذا اتصل به الموت صار المرض موجبا للالم كالجراحات
المتعاقبة اذا اسرت الى الموت فالموت يضاف الى الكل دون
الاخيرة حتى لا يؤثر المرض فيما لا يتعلق به حق الغريم والوارث
كالنكاح بمهر المثل انه يصح منه لانه من الحوائج الاصلية
وحقهم يتعلق فيما يفضل عن حاجته الاصلية فيصح في الحال
كل تصرف يحتمل الفسخ كالهبة والمحاباة ثم ينقض اذا احتيج
اليه اي الى النقض عند تحقق الحاجة بالاتصال بالموت
هذا متفرع على قوله اذا اتصل بالموت يعني لما كان سببية
المرض للحجر عند اتصاله بالموت صح من المريض في الحال كل تصرف
يحتمل الفسخ كالهبة والمحاباة لان سببية المرض للحجر قبل
اتصاله بالموت بالموت مشكوك فيه فيكون الحجر ايضا
مشكوكا فيه فلا يثبت الحجر فوجب القول بصحة كل تصرف
يحتمل الفسخ في الحال عملا بما هو الظاهر في الحال وليس
فيه فوات حق الغريم والوارث على تقدير تبين كونه
محجورا عليه لامكان النقض وما لا يحتمل النقض جعل كالمعلق بالموت اي كالمعتق كالاعتاق اذا وقع على حق

موصوفي بالاماتة لان الموت

يحصل بترادف الالام وكل جزء من المرض

غريم

غريم بانه اعتق عبدا في ماله المستغرق بالدين او وارث
بان اعتق عبدا قيمته تزيد على الثلث فحكم هذا المعتق حكم
المدبر قبل الموت فيكون عبدا في جميع الاحوال المتعلقة
بالحرية من الكرامات واما اذا لم يقع الاعتاق على حق غريم
او وارث بان كان في المال وفا بالدين او هو يخرج من الثلث
فينفذ العتق في الحال لعدم تعلق الحرية بخلاف اعتاق الراهن
حيث ينفذ لان حق المرتهن في اليد اي في ملك اليد دون
الرقبة هذا اشارة الى جواب نقض وهو ان يقال ما ذكرتم
في عدم نفاذ اعتاق المريض اذا كان واقعا في حق الغريم
او الوارث موجود في اعتاق الراهن فانه اعتاق عبد تعلق
حق المرتهن به فلو كان ما ذكرتم صحيحا لما نفذ اعتاقه والجواب
ان يقال لا نم وجود ما ذكرنا في اعتاق الراهن وذلك لان الثابت
في اعتاق المريض تعلق حق الغريم او الوارث بملك الرقبة وتعلق
حق المرتهن بملك اليد وصحة الاعتاق تبتني على ملك الرقبة
دون اليد بدليل صحة اعتاق الابق والحيض والنفاس ومنها
لا يعدمان اهلية لا اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء فكان
ينبغي ان لا يسقط بهما الصلاة لكن الطهارة للصلاة شرط
وفي فوت الشرط فوت الاداء وجعلت الطهارة عنهما
شرطا لصحة الصوم نصا بخلاف القياس اذ الصوم ينادي بالحدث

لا يعتمان

مطلب الحيض والنفاس لا ينافيان اهلية

والجنابة لولا النص وهو قوله صلى الله عليه وسلم تدع الحائض
الصلاة ايام اقرائها فانه قيل ينبغي ان يكون النفاس مسقطا
لقضاء الصوم اذا استوعب الشهر كما في الصلاة قلنا وقوعه
في وقت الصوم من النوادر فلا يبتنى الحكم عليه كالاغماء
اذا استوعب الشهر فان قلت الجنون مسقط للقضاء وان
كان وقوعه في وقت الصوم من النوادر قلت الجنون معدم
للاهلية فكان القياس ان يسقط وان لم يستوعب الا انا
تركناه بالاستحسان اذا لم يستوعب واما النفاس فلا يخل
بالاهلية فلا يوجب سقوط القضاء فلم يتعد الى القضاء
انه لا حرج في قضائه اي الصوم بخلاف الصلوة من قضائها
حرج والموت انه ينافي احكام الدنيا مما فيه تكليف حتى
بطلت الزكاة وسائر القرب عنه اي عن الميت لفوات عزيمته
وهو الاداء اختيارا فلا يجب اداؤها من التركة خلافا
للشافعي بناء على ان الفعل هو المقصود عندنا في حقوق الله
تعالى وعنده المال هو المقصود لا الفعل حتى لو ظفر الفقير
بمال الزكاة كان له ان يأخذ مقدار الزكاة عنده كما في
دين العباد وعندنا ليس له ولاية الاخذ وانما يبقى عليه
المأثم لا غير لان الاثم من احكام الاخرة وهو يلحق بالاحياء
في تلك الاحكام اذا عرفت هذا فاعلم ان الاحكام على نوعين

احكام

احكام الدنيا والاحكام الاخرة والاول على اربعة اقسام
احدها ما كان من باب التكليف كوجوب الصلاة وغيرها و
الثاني ما شرع على العبد لحاجة غيره والثالث ما شرع له
لحاجته والرابع ما شرع لحاجته لكن لا يصلح لحاجة الميت
والموت ينافي القسم الاول من احكام الدنيا لان التكليف
من باب القدرة وهي منتفية عنه واليه هذا القسم اشار
بقوله مما فيه تكليف الى قوله المأثم والى الثاني اشار بقوله
وما شرع عليه اي على الميت من الاحكام لحاجة غيره وهذا
على نوعين الاول ما يكون متعلقا بعين من الاعيان والثاني
ما يكون متعلقا بذمته فان كان حقا متعلقا بالعين
كالمرهون والمستأجر والمبتاع وكذا في غيرها ومقصود
صاحب الحق هو ذلك العين لان حوائجه تنقضي بالمال و
الفعل تبع بقي ببقائه اي بقاء ذلك العين بعد موت من كان
العين في يده ولهذا لو ظفر به كان له ان يأخذه وان كان الامر
المشروع عليه لحاجة دينا لم يبق بمجرد الذمة حتى يضم اليه
مال اي الى الذمة على تأويل المذكور او ما يؤكد به الذمة
وهو ذمة الكفيل لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها
بالرق لان الرق يرجى زواله والموت لا يرجى زواله
عادة فلم تحتمل ذمة العبد الدين بدون انضمام مالية

الرقبة او الكسب لا تحتمله ذمة الميت بالطريق الاولى ولهذا
اي ولاجل ان ذمة الميت لا تحتمل الدين بنفسها قال ابو
حنيفة رحمه الله ان الكفالة بالدين عن الميت المفلس
لا تصح اذا لم يبق كفيلا لان الذمة لما وجبت بحيث لا تحتمل
الدين بنفسها صار الدين كان ساقطا في احكام الدنيا لفوات
محله وقد سقط المطالبة ههنا لامتناع المطالبة بالدين
اذا لم يبق له مال ولا كفيل يطالب به بخلاف العبد المحجور
يقر بدين ثم تكفل عنه رجل فانه يصح وان لم يكن العبد
مطالبا به هذا نقض على التعليل المذكور وهو ان ما ذكرتم
من الدليل على عدم صحة الكفالة عن الميت المفلس موجود في العبد
المحجور المقر بالدين لانه ضعيف الذمة وغير مطالب بالدين في الحال
اقر به فيكون في حكم الساقط وقد صحت الكفالة عنه فلا
يكون ما ذكرتم صحيحا اشار الى جوابه بقوله لان ذمته في
حقه كاملة لحياته وعقله والمطالبة ثابتة ايضا في
الجملة اذ يتصور ان يصدقه مولاه او يعتقه فيطالب
في الحال ولما تصورت المطالبة في الحال صح اقراره
بالكفالة ثم اذا صحت الكفالة يؤخذ الكفيل به في الحال
وان كان الاصل هو العبد المحجور غير المطالب في الحال لا ما
نع في المطالبة عن الاصيل لكونه مملوكا للغير وغير ملك لنفسه

وهذا

وهذا المعنى معدوم في الكفيل فيطالب به للحال وقالا يصح الكفالة
عن الميت المفلس لان الموت لم يشرع مبريا عن الدين ولو برئ
لما حل الاخذ من المتبرع ولهذا يطالب به في الاخرة اتفاقا
الا انه عجز عن المطالبة لافلاس الميت وعدم قدرته في الادا
والعجز عنها لا يمنع صحة الكفالة كالكفالة عن حي مفلس قال بعض
الشارحين هنا قسم اخر وهو ان يكون ما شرع عليه لحاجة
غيره بطريق الصلة كنفقة المحارم وصدقة الفطر والزكاة
ونحوها يسقط بالموت وللقائل ان يقول لا فائدة في ذكره سوى
التكرار لانه بين المص حكم بطلان الزكاة وسائر القرابات
بالموت قبيل هذا وان كان حقا له اي المشروع حقا للميت
يبقى له اي لاجله ما تنقضي به الحاجة ولذلك اي لاجل بقاء ما
تنقضي به حاجته قدم جهازه لان حاجته الى التجهيز
اقوى من قضاء الدين ثم ديونه قدم قضاء الدين على الوصية
لان الحاجة اليه امس لانه واجب والوصية تبرع فكان اسقاط
الواجب اهم ثم وصاياه من ثلثه لان حاجته اليه اقوى من
حاجته الى الميراث ثم وجب الميراث بطريق الخلافة عنه
نظرا له لقوله صلعم انك ان تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم
عالة يتكففون الناس فيصرف الى من يتصل به نسبا اي قرابة
او سببا اي زوجة او دينا بلا نسب ولا سبب كما في المسلمين

مطلب في تجهيز

فيوضع في بيت المال ليصرف به حوائج المسلمين ولهذا اي لاجل
ان الموت لا ينافي الحاجة تبقى الكتابة بعد موت المولى
وحاجته اليها ليحصل له الولاء وبدل الكتابة ويبقى حريته باقية
وبعد موت المكاتب عن وفاء اي تبقى الكتابة بعد موت
المكاتب عن وفاء وهو ان يترك مالا وافيا لبدل الكتابة لحاجته
الى تحصيل الحرية حتى يكون ما بقي عنه ميراثا لورثته ويعتق
اولاده المولودون والمشترون في حال كتابته فيحقق في
ازواجه من حياته ولا يتأذى في القبر تأذي ولده بتغيير الملك
اياه برق ابيه قال صلى الله عليه وسلم يؤذى الميت في قبره
بما يؤذيه في اهله وقلنا انه معطوف على قوله تبقى تغسيل
المرأة زوجها في عدتها لبقاء ملك الزوج في العدة لان
المالكية شرعت دفع حاجة المالك والمالك هنا وهو
الزوج محتاج الى الغسل بخلاف ما اذا ماتت المرأة حيث
لا يغسلها زوجها لانها مملوكة وقد بطلت اهلية المملوكية
بالموت لما قلنا انها شرعت لدفع حاجة المالك والمقدار
على قضاء حوائجه من المملوك بعد الموت فلا يبقى بعده
الا ترى انه لا عدة عليه بعدها وقال الشافعي يغسلها زوجها
كما تغسل زوجها لقوله صلى الله عليه وسلم لعائشة رضي الله عنها
لو مت لغسلتك جوابه ان معنى غسلتك قمت باسبابه

غسلك

غسلك وما لا يصلح لحاجته اي لحاجة الميت كالقصاص لانه
شرع عقوبة لدرك الثأر وهو التشفي وتشفي الصدور
ولابقاء الحياة على الاولياء بدفع شر القاتل عنهم والميت لم يبق
اهلا لهذه الاشياء وقد وقعت الجناية على اوليائه اي
اولياء الميت من وجه لانتفاعهم بحياته فاوجب القصاص
للورثة ابتداء يعني لا يثبت للميت اولا ثم ينتقل اليهم
كسائر الحقوق بل يثبت لهم ابتداء لحصول التشفي لهم
دون الميت والسبب انعقد للميت لان المتلف حياته
فكان ينتفع بحياته اكثر من انتفاع اوليائه فكانت الجناية
واقعة على حقه فينبغي ان لا يجب القصاص له بهذا الوجه لكن الميت
لما خرج عن اهلية الوجوب وجب ابتداء للولي القائم مقامه
على سبيل الحاجة يؤيده قوله تعالى ومن قتل مظلوما فقد
جعلنا لوليه سلطانا فيصح عفو المجروح باعتبار ان السبب
انعقد للمورث ويصح عفو الوارث قبل موت المجروح لان
الحق باعتبار نفس الوجوب للوارث وقال ابو حنيفة ان القصاص
غير موروث اي لا يثبت على وجه يجري فيه سهام الورثة
بل يثبت ابتداء للورثة لما قلنا وهو ان الغرض درك الثأر
وذلك يرجع الى الورثة فان قلت على هذا ينبغي ان لا يتوقف
استيفاء القصاص الا بحضور الكل وليس كذلك ولو عفى

احدهما بطل قتل القصاص واحد لا يحتمل التجزي فيثبت الكل واحد
كملا كولاية الانكاح للاخوة فاذا بادر احدهم واستوفى لا يبقى
شيء للاخرين لانه تصرف في خالص حقه وقال ابو حنيفة للكبير
ولاية الاستيفاء قبل كبر الصغير وانما لا يملك الكبير اذا كان فيهم
كبير غايب بتوهم لاحتمال العفو بعد البلوغ لان فيه ابطال
حق الكبير بالاحتمال وقالا القصاص موروث ثمرة الخلاف
تظهر فيما اذا كان بعض الورثة غايبا واقام الحاضر البينة
عليه كعنده لما لم موروثا كلف الغايب ان يعيد البينة عند
حضوره ولا يقتص كلهما بالقصاص قبل الاعادة ويحبس القاتل
حتى اقام الحاضر البينة الا ان يحضر الغايب فيعيد البينة
وعندهما لما كان موروثا لا يحتاج الى اعادة البينة عند
حضور الغايب لان احد الورثة انتصب خصما عن الميت ومن
اقام خصم بينة لم يجب اعادتها واذا انقلب القصاص مالا
بالصلح او بعفو البعض صار موروثا حتى يقضى ديونه منه
وينفذ وصاياه لان موجب القتل هو القصاص لا المال
من كل وجه والخلف الاصل انه يجب للميت لانه يقابل لتفويت
حياته الا انه لا يصلح لحاجة الميت بعد انقضاء الميت حياته
فاثبتناه للورثة ابتداء لهذا المعنى والدية خلف في القصاص
الا انه صالح لدفع حاجة الميت فاثبتناه للميت لعدم المنافي

والحلق هذا فارق الاصل كالتيمم فارق الوضوء في اشتراط النية
و وجب القصاص للزوجين كما في الدية انما كان القصاص
ثابتا للورثة ابتداء عنده ومنتقلا اليهم ووجب من الميت
عندهما وجب القصاص للزوجين عندهم بناء على الاصلين لان
الزوجية تصلح سببا للدرك الثار لان المحبة بالزوجية
يكون مثل المحبة بالقرابة فيثبت لهما استحقاق القصاص كما ثبت
لهما استحقاق الارث في الدية عندهم وقال مالك لا يرث الزوج
والزوجة من الدية لان وجوبها بعد الموت والزوجية تنقطع
بالموت قلنا روي انه صلى الله عليه وسلم امر الضحاك بان يورث
اشيم من عقل زوجها اشيم وهو مذهب عامة الصحابة ولما
حكم الاحياء في الاحكام الاخروية وهو على اربعة انواع ما يجب له
على الغير من الحقوق المالية والمظالم وما يجب عليه من الحقوق و
المظالم وما لقيه من ثواب بواسطة الطاعات وما لقيه من عقاب
بواسطة المعاصي في العبادات فانه في جميع هذه الاحكام حكم الاحياء
لان القبر للميت في حكم الاخرة كالمهد للطفل في حق انه وضع
الخروج وهو مكتسب هذا معطوف على قوله سماوي اي العوارض
العوارض سماوية ومكتسبة وهو ما يكون لاختيار العبد في
حصوله مدخل وهو على ما ذكره المصنف انواع سبعة
الاول الجهل وهو معنى يضاد العلم عند احتمال عادة قيدنا

منها الجهل

بقولنا عادة لان الدابة لا توصف بجهل لعدم احتمال العلم
لها عادة وان كان يجوزه العقل وانما جعل عارضا مع انه امرا صلي
قال الله تعالى والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا
لكونه خارجا عن حقيقة الانسان ولانه لما كان قادرا على
ازالته باكتساب العلم جعل تركه اكتسابا للجهل واختيارا له
وهو انواع جهل باطل لا يصلح عذرا في الاخرة كجهل الكافر
بعد وضوح الدلائل على وحدانية الله والمعجزات على رسالة
الرسل فانكاره بمنزلة انكار المحسوس فلذلك لم يجعل جهل
الكافر عذرا بوجه وقيد بقوله في الاخرة لانه ربما جعل عذرا
في احكام الدنيا فان الكافر الذمي لما التزم بعقد الذمة دفع
جهله عنه عذاب القتل في الدنيا وان لم يدفع عنه عذاب الاخرة القتل بيان
وجهل صاحب الهوى اي صاحب البدعة في صفات الله تعالى
كجهل من انكر منهم الاجبار وانكر كونه تعالى فاعلا بالاختيار واحكام
الاخرة مثل جهل المعتزلة بعذاب القبر والشفاعة لاهل الكبائر
وهذا النوع من الجهل دون جهل الكافر لكنه لا يكون عذرا
في الاخرة لانه مخالف للادلة القطعية وجهل الباغي وهو
الذي خرج عن طاعة الامام الحق ظانا انه على الحق والامام على
الباطل متمسكا بدليل فاسد وان لم يكن له تاويل فحكمه حكم اللصوص
وهذا لا يكون عذرا في الاخرة لان الدلائل واضحة على كون

الامام

الامام العادل على الحق حتى يضمن مال العادل ونفسه اذا اتلفه
اذا لم يكن له منعة لانه يمكن الزامه بالدليل والجبر على الضمان
واذا كان له منعة لا يؤخذ بضمان ما اتلفه بعد التوبة كما لا
يؤخذ اهل الحرب به بعد الاسلام وجهل من خالف في اجتهاده
الكتاب كحل متروك التسمية عمدا قياسا على متروك التسمية
ناسيا فانه مخالف لقوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه
والسنة كالفتوى ببيع امهات الاولاد فان داود الاصفهاني
ومن تابعه ذهبوا الى جواز بيعها لحديث جابر كنا نبيع امهات
الاولاد على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا مخالف للحديث
المشهور وهو قوله صلى الله عليه وسلم ايما امراة ولدت
من سيدها فهي معتقة عن دبر منه ونحوه مثل جواز القضاء
بشاهد ويمين فانه مخالف للحديث المشهور وهو قوله صلى الله
عليه وسلم البينة على المدعي واليمين على من انكر واما الجهل
في موضع الاجتهاد الصحيح اي في موضع تحقق فيه اجتهاد
صحيح بان لا يكون مخالفا للكتاب او السنة او في موضع الشبهة
اي موضع يكون فيه اشتباه على وفق تصور الجاهل وان لم
يكن فيه اجتهاد صحيح وانه اي النوع الثاني بقسميه يصلح عذرا
وشبهة دارئة للحد والكفارة كالمحتجم اي كجهل المحتجم اذا افطر
على ظن انها اي الحجامة فطرته وظن انه على تقدير الاكل عمده

لا تلزمه الكفارة لفساد صومه بالحجامة فان جهله عذر لانه
ظن في موضع الاجتهاد لانه عند الاوزاعي الحجامة تفطر الصوم
فلا تلزمه الكفارة بهذه الشبهة كذا ذكره المصنف في شرحه و
لكن قال شيخ الاسلام ولم يستفت فقيها ولم يبلغه الحديث
وهو قوله صلى الله عليه وسلم افطر الحاجم والمحجوم او بلغه و
عرف تاويله وجبت عليه الكفارة لان ظنه حصل في غير
موضعه فان انعدام الصوم بوصول الشيء الى باطنه ولم
يوجد واما اذا استفتى فقيها يعتمد على فتواه فافتاه
بانه قد افطر بعده عمدا لا يجب الكفارة لان على العامي
التقليد للمفتي وان كان مخطيا وكمن زنا هذا مثال لموضع
الشبهة اي كجهل من زنا بجارية والده على ظن انها تحل له
فان الحد لا يلزمه لان الاملاك بين الاباء والابناء متصلة
ينتفع احدهما بمال الاخر فصار شبهة في سقوط الحد
بخلاف جارية اخيه فانه لو زنا بها وقال ظننت انها تحل
لي لا يسقط الحد لان منافع الاملاك متباينة عادة والثا
الجهل في دار الحرب من مسلم لم يهاجر وانه اي جهله بالشرائع
يكون عذرا حتى لو لم يصل ولم يصم مدة ولم تبلغ اليه الدعوة
لا يجب عليه قضاؤهما لان دار الحرب ليس بمحل لشهرة الاحكام.
الاسلام بخلاف الذمي اذا اسلم في دار الاسلام يجب عليه

قضا

قضاء الصلوات وان لم يعلم بوجوبها لانه يتمكن من السؤال عن احكام
الاسلام وترك السؤال تقصير منه فلا يكون عذرا او يلحق به
اي بجهل من اسلم في دار الحرب جهل الشفيع فان دليل العلم خفي
في حقه لانه ربما يقع البيع ولم يشتهر حتى اذا علم الشفيع بالبيع
بعد زمان يثبت له حق الشفعة وجهل الامة في الاعتاق يعني
الامة المنكوحة اذا اعتقت يثبت لها الخيار وان لم تعلم
بالاعتاق لان المولى قد يستبد به ولا يوقف عليه قبل الخيار
او بالخيار يعني اذا علمت بالاعتاق ولم تعلم ان الخيار شرعا
كان الجهل عذرا لانها مشغولة بخدمة المولى فلا تتفرغ بمعرفة
احكام الشرع وجهل البكر بانكاح الولي يعني اذا زوج
الصغير او الصغيرة غير الاب والجد يصح النكاح ويثبت
لهما الخيار بالبلوغ كان الجهل منها عذرا لخفاء الدليل اذ الولي
قد يستبد بالنكاح وان علمت بالنكاح ولم تعلم ان لها الخيار
لم يعد راضيا اذا سكتت لكون ذلك رضا بالنكاح لان ثبوت
الخيار معلوم والمانع من العلم معدوم وجهل الوكيل و
والماذون بالاطلاق يلحق جهلهما بجهل من اسلم في دار الحرب
يعني اذا لم يعلما بالوكالة والاذن وتصرفا قبل وصول الخبر
اليهما لم ينفذ تصرفهما على الموكل والمولى وضده يعني جهلهما
بالعزل والحجر كذا حتى لو تصرفا قبل العلم بالحجر والاذن تصرفهما

على الموكل والمولى لان جهلهما عذر لخفاء الدليل اذ الموكل و
المولى قد يستبدان في التصرف فلا يعلم الوكيل والماذون
والسكر اي الثاني من العوارض المكتسبة السكر وهو ان كان
من مباح يعني اذا حصل السكر من شرب شيء مباح كشرب الدواء
مثل البنج والافيون للتداوي وشرب المكره الخمر بالقتل
او بقطع العضو والمضطر اي كشرب المضطر الخمر للعطش
فهو كالاغماء يعني لما كان السكر في هذه الصور بطريق مباح
نزلناه منزلة الاغماء فجعلناه مانعا صحة الطلاق والعتاق
وسائر التصرفات اعلم ان فخر الاسلام والمصنف وكثيرا
من العلماء ذكروا البنج من امثلة المباح مطلقا وذكر
قاضي خان في شرح الجامع ناقلا عن ابي حنيفة ان الرجل
اذا كان عالما بتاثير البنج في العقل فاكل فسكر يصح طلاقه
وعتاقه وهذا يدل على انه حرام وان كان السكر من محظور
اي من شرب شيء حرام كالخمر والمطبوخ ادنى طبخة ونحوها
فلا ينافي الخطاب بالاجماع يدل عليه قوله تعالى لا تقربوا الصلوة
وانتم سكارى فهذا الخطاب ان كان في حالة السكر فهو المط
وهو انه لا يكون منافيا له وان كان في حال الصحو فكذلك
اذ لو كان منافيا يكون المعنى اذا سكرتم فلا تقربوا الصلوة
لان الحال شرط فيصير كقوله للعاقل اذا جننت فلا تعقل كذا

وهو

وهو فاسد لان اضافة الخطاب الى حال ينافي له لا يجوز ويلزمه
احكام الشرع وتصح عبارته في الطلاق والعتاق والبيع
والشراء والاقارير لا الردة عطف على قوله في الطلاق يعني
اذا تكلم السكران بكلمة الكفر لا يحكم بكفره لان الردة تبتنى
على تبدل الاعتقاد والسكران غير معتقد لما يقوله والاقرار
بالحدود الخالصة يعني لو اقر بشرب الخمر او بالزنا لا يحد لان
الرجوع عن الاقرار بالحدود الخالصة حقا لله تعالى جائز اذ لا مكذب
له وقد وجد دليل الرجوع وهو السكر لان السكران لا يثبت
على ما قال فاقيم مقام الرجوع وانما قيدنا الاقرار بالحدود
لانه لو زنى في سكره يحد اذا صحا اذ السكران يؤخذ بافعاله
وقيد الحدود بالخالصة لانه لو اقر بالقذف والقصاص يؤخذ
بالحد والقود لان الرجوع لا يصح فيهما لوجود المكذب و
الهزل اي الثالث من العوارض المكتسبة الهزل وهو في
اللغة اللعب وفي الاصطلاح ما عرفه المصنف وهو ان يراد
بالشيء ما لم يوضع ولا ما صلح له اللفظ استعارة يعني الهزل
عبارة عن ان يراد بشيء باللفظ معنى لا يكون اللفظ موضوعا
له ولا يكون صالحا لان يراد به ذلك المعنى على سبيل الاستعارة اعلم
ان في هذا التعريف تطويلا اذ الاخصر منه ان يقال وهو
ان يراد بالشيء غير ما وضع له ولا مناسبة بينهما والقيد

مطلب الهزل

الاخير احترازا عن المجاز وخللا ايضا لان قوله ولا اصلح له انما
كان معطوفا على لم يوضع فكان ينبغي ان يقول ولا يصلح له
فان قلت التعريف صادق على اطلاق لفظ المسبب على السبب
فانه ليس بموضوع له ولا يصلح له استعارة ايضا مع انه ليس
بهزل قلت لا نم انه ليس بهزل لانه اراد به معنى لا يفيد وضع
عن المقصود وهذا هو المراد من الهزل وهو ضد الجد وهو
ان يراد بالشيء ما وضع له اللفظ استعارة وانه ينافي اختيار
الحكم اي حكم ما هزل به والرضا به ولا ينافي الرضا بالمباشرة
اي بمباشرة ما هزل واختيار المباشرة لان تلفظ الهازل
انما هو عن رضا واختيار صحيح لكنه غير قاصد ولا راض بحكمه
فصار الهزل في جميع التصرفات بمعنى خيار الشرط في البيع
من حيث ان خيار الشرط في البيع يعدم الرضا بحكم البيع
ولا يعدم الرضا بنفس البيع ولكن بينهما فرق من حيث
ان الهزل يفسد البيع وخيار الشرط لا يفسده وشرطه اي
الهزل ان يكون باللسان صريحا وطالبا بان يذكر العاقدان
انهما هازلان في العقد ولا يثبت بدلالة الحال الا انه لم
يشترط ذكره في العقد بخلاف الشرط لان غرضهما البيع
هازلا ان يعتقد الناس ذلك بيعا فاسد وليس ببيع
في الحقيقة وهذا لا يحصل بذكره في العقد والتلجئة وهو

ان يلجئك الى ان تاتي امرا باطنه بخلاف ظاهره والهزل اعم منها
لان التلجئة انما تكون عند اضطرار والاظهر انهما سواء في الاصطلاح
ولهذا قال فخر الاسلام التلجئة هو الهزل كالهزل فان كلا
منهما ينافي الرضا بالحكم لا ينافي الاهلية اي اهلية صحة العبارة و
لو كان منافيا لها لما صح النكاح معه وقد قال صلى الله عليه وسلم
ثلاث هزلهن هزل وجدهن جد النكاح والطلاق واليمين
فان تواضعا على الهزل باصل البيع اي اتفق العاقدان في السر
بان يظهرا العقد بين الناس ولا يكون بينهما عقد واتفقا على
البناء اي اتفقا على ان يبنيا العقد على تلك المواضعة يفسد
البيع غير موجب للملك وان اتصل به القبض حتى لو كان المبيع
عبدا فاعتقه المشتري بعد قبضه لا ينفذ لعدم الملك بعدم
الرضا بخلاف سائر البيوع الفاسدة فان الرضا موجود فيها
كالبيع بشرط الخيار ابدا يعني صار اتفاقهما على الهزل
كشرط الخيار لهما ابدا وهو يمنع ثبوت الملك في البيع الصحيح
ففي الفاسدة اولى وان اتفقا على الاعراض على المواضعة المتقدمة
وعقد البيع ملكه بلا هزل فالبيع صحيح والهزل باطل وان اتفقا
على انهما لم يحضرهما شيء عند البيع من البناء على المواضعة
والاعراض عنها او اختلفا في البناء والاعراض اي قال احدهما
بنينا عقدنا على المواضعة المتقدمة وقال الآخر عقدنا على سبيل

الجد فالعقد صحيح عند ابي حنيفة لان الصحة هو الاصل في
العقود فيحمل عليها ما لم يوجد مغير ولم يوجد اذا اتفقا على
انهما لم يحضرهما شيء واما اذا اختلفا فعنده على الاعراض متمسك
بالاصل فيكون القول قوله خلافا لهما اي لصاحبيه فجعل
ابو حنيفة صحة الايجاب اولى لما ذكرنا ان الصحة هو الاصل
وهما اعتبرا المواضعة المتقدمة لان البناء عليها هو الظاهر
لئلا يكون اشتغالهما بالمواضعة عبثا فان عورض بان
الاصل هو الصحة يرجح ما قال لسبق الهزل قلنا لا نم انه عبث
اذ يجوز ان يوجد حالة العقد مصلحة اقوى على ان الاصل
في العقد الجد شرعا وعقلا وان كان ذلك اي المواضعة في
القدر اي قدر البدل هذا هو القسم الثاني من المواضعة صورته
ان يتواضع العاقدان على ان يكون البيع في الظاهر بالفين
ويكون الثمن في الباطن الفا وهذا على اربعة اقسام وان اتفقا
على الاعراض كان الثمن الفين وان اتفقا في صورة المواضعة
في القدر على انهما لم يحضرهما شيء من البناء والاعراض او اختلفا
فالهزل باطل والتسمية صحيحة عنده وعندهما العمل
بالمواضعة واجب والالف الذي هزلا به باطل وهذا
بناء على ما تقدم من اصلهما فان اتفقا على البناء على المواضعة
ان بقية فالثمن الفان عنده اي عند ابي حنيفة في الصحيح

الروايتين

الروايتين عنه لانه لو عملنا بمواضعتهما حتى يكون الثمن الفا
كما قالا لبقي العقد لان الالف الذي هو غير داخل في العقد
يكون قبوله شرطا في البيع فيفسد كما لو جمع بين حر و
عبد فوجب العمل بالجد في اصل العقد ويكون الثمن الفين
تصحيحا للعقد ولهما انهما قصدا ذكر الالف الذي هو لا به
السمعة لا لاجله مقابلا بالمبيع فكان ذكره والسكوت عنه
سواء كما في النكاح وقولهما رواية عنه وان كان ذلك
اي الهزل واقعا في الجنس اي جنس العوض بان تواضعا
البيع بمائة دينار ويكون الثمن في الواقع مائة درهم فالبيع
جائز على كل حال سواء اتفقا على الاعراض او على البناء او على
انه لم يحضرهما شيء واختلفا في الاعراض والبناء استحسانا و
القياس ان يكون البيع باطلا لان هذا بيع بلا ثمن وجه الاستحسان
ان البيع لا يصح بلا تسمية البدل وهما جادا في اصل العقد
فلا بد من التصحيح وذلك بالانعقاد بالمسمى والفرق لهما بين
المواضعة في القدر والمواضعة في الجنس حيث اعتبرا التسمية
في الاول وجعلا البيع منعقدا بالفين والمواضعة في الثاني
وجعلا البيع منعقدا بمائة دينار انه امكن العمل بالمواضعة
مع الجد في اصل العقد في الفصل الاول لان الاعتبار بالمواضعة
ثم يبقى من المسمى ما يصلح ثمنا وهو الالف فينعقد به وان كان

المسمى البتة اذ الالف موجود في الالفين وشرط قبول الالف
الاخر شرط لا مطالب له من جهة العباد لاتفاق المتعاقدين
على ان الثمن الف واذا لم يكن للشرط طالب لا يفسد البيع
كما لو اشترى حمارا على ان يعلفه شعيرا بخلاف ما لو كان الهزل
في جنس البدل حيث لا يمكن العمل بالمواضعة مع الجد في اصل العقد
لان اعتبار المواضعة فيه يعدم التسمية ويوجب خلو
العقد عن الثمن والبيع وهو لا يصح بدون الثمن فتعتبر
المواضعة مع الجد في الاصل ووجب العمل بالجد الا باعتبار
التسمية فلذلك ينعقد البيع على ما سميناه من الدنانير
وان كان الهزل في الذي لا مال فيه كالطلاق والعتاق
واليمين والعفو عن القصاص والنذر فذلك صحيح والهزل
باطل يعني لو دخل الهزل في هذه الامور تكون لازمة والهزل
باطل بالحديث وهو قوله صلى الله عليه وسلم ثلاث جدهن
جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين وفي بعض
الروايات العتاق مكان اليمين وفي هذه الامور الاربعة
ثبت الحكم بعبارة هذا النص وفي البواقي وهو العفو والنذر
ونحوه بدلالته لا بالقياس وصورة الهزل في الطلاق ان
يتواضع الرجل للمرأة على ان يطلقها علانية ويكون ذلك
هزلا وكذلك في النكاح والعتاق وفي اليمين ان يتواضع

الرجل

الرجل مع امرأته او مع عبده على ان يعلق طلاقها واعتاقه
في العلانية ويكون ذلك هزلا فان كان المال فيه اي فيما لا يحتمل
الفسخ تبعا لا مقصودا بالذات كالنكاح فان هزلا باصله
اي اصل النكاح بان يتزوج امرأة بالف ولا يكون بينهما
نكاح فالعقد لازم والهزل باطل سواء اتفقا على البناء او
الاعراض وعدم حضور شيء او اختلفا وان هزلا بالقدر
اي قدر المهر بان يتزوجها بالف علانية ويكون المهر في
الواقع الفا فان اتفقا على الاعراض عن المواضعة ينعقد النكاح
بالفين على سبيل الجد فالمهر الفان بالاتفاق لان لهما ولاية الاعراض
عن الهزل وان اتفقا على البناء اي على انهما بنيا العقد على
المواضعة ان [illegible] فالمهر الف بالاتفاق لان ذكر احد الالفين
يكون على سبيل الهزل فلا يثبت المال مع الهزل وفي الفرق لابي
حنيفة بين البيع والنكاح في هذه الصورة حيث عمل بالجد
في البيع وجعل الالفين هو الثمن وعمل هنا بالمواضعة و
ابطل الالف الذي هزلا به وجعل المهر الفا ان الشرط الفاسد
يؤثر في البيع ويوجب فساده ولا يؤثر في النكاح لا في اصل العقد
ولا في الصداق وان اتفقا انه لم يحضرهما شيء او اختلفا
فالنكاح جائز بالف عند ابي ح في رواية محمد عنه وجعل بالفين
يعني في رواية ابي يوسف عنه فالمهر الفان في هذين الوجهين وح



الرواية الاولى ان المهر في النكاح تابع ولهذا يصح بدون ذكره
ولا يجوز ترجيح جانب الجد لتصحيح تسمية على الهزل لانه
يكون المهر مقصودا بالذات وذلك خلاف الاصل بخلاف البيع
لان الثمن مقصود فيه ولهذا يفسد البيع بجهالته فيكون
تصحيحه ايضا مقصودا فيجب ترجيح الجد لتصحيحه ووجه الرواية
الثانية قياس النكاح بالبيع وان كان ذلك في الجنس اي الهزل
في جنس البدل بان تواضعا على الدنانير والمهر في الحقيقة
دراهم فان اتفقا على الاعراض فالمهر ما سمياه وان اتفقا
على البناء او اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا..
فمهر المثل اما اذا اتفقا على البناء فيجب مهر المثل بالاجماع دون ما
المسمى لانهما قصدا الهزل بالمسمى والمال لا يجب بالهزل وما
تواضعا كونه مهرا لم يذكراه في العقد فلا يجب وان التسمية
وكانه تزوجها بلا مهر فيجب مهر المثل بخلاف البيع حيث
يجب فيه العمل بالتسمية لانه لا صحة له بدون التسمية
يجب للاعراض عن المواضعة واما في الصورتين الاخريين ففي
رواية محمد عن ابي حنيفة يجب مهر المثل لان المهر تابع فبطل
بالهزل لئلا يصير المهر مقصودا فبطلت التسمية فبقي
النكاح بلا تسمية فوجب مهر المثل وعلى رواية ابي يوسف
يجب المسمى ترجيحا لجانب الجد كما في البيع وان كان المال

فيما

٢٠٤

فيما وقع فيه الهزل مقصودا كالخلع والعتق على مال والصلح
عن دم العمد وان كان المال مقصودا في هذه الامور لا يجب فيها
بدون التسمية فان هزلا باصله بان اتفق الزوجان على انهما
يتخالعان بكذا عند الناس ويكون ذلك هزلا واشهدا عليه
واتفقا بعد العقد على البناء اي على انهما بنيا العقد على
المواضعة فالطلاق واقع والمال لازم عندهما لان الهزل لا
يؤثر في الخلع عندهما لان الخلع خيار الشرط حتى لو شرط في الخلع
الخيار لهما وقع الطلاق ووجب المال وبطل الخيار لان
الخلع تصرف يمين من جانب الزوج فلهذا لا يملك الرجوع قبل
القبول وقبولها شرط اليمين فلا يحتمل الخيار كسائر الشروط
واذا لم يحتمل الخيار لا يحتمل الهزل لان الهزل بمنزلة خيار
الشرط ولا يختلف الحال عندهما بالبناء او بالاعراض او
بالاختلاف وعنده لا يقع الطلاق بل يتوقف على اختيار
المال سواء هزلا بالجملة او بقدر البدل او بجنسه وقد نص عن
ابي حنيفة في الجامع الصغير في خيار الشرط من جانبها ان
الطلاق لا يجب ولا يجب المال الا ان تشاء المرأة ويجب المال
عليها للزوج وكذا الهزل لان الهزل بمنزلة خيار الشرط
لكن جوازه في الخلع غير مقدر بالثلث عنده حتى لو شرط الخيار
اكثر من ثلاثة ايام جاز لان تقدير الخيار بالثلث ورد

في البيع على خلاف القياس فيجب العمل فيما وراءه بالقياس والخلع
ليس في معنى البيع لانه في معنى الاسقاط والبيع من الاثباتات
وان اوضعا اي الزوجان في الخلع من المواضعة واتفقا على ان
العقد كان جدا وقع الطلاق ووجب المال عليها اتفاقا
اما عندهما فظاهر لان الهزل باطل من الاصل واما عنده فلان الهزل
باطل باتفاقهما على الاعراض وان كان الهزل في القدر بان سميا
الفين والبدل في الواقع الف فان اتفقا بعد المخالعة على
البناء اي بناها على المواضعة فعندهما الطلاق واقع والمال
لازم لما مر ان الهزل لا يوثر في الخلع عندهما وان كان موثرا في
المال لكن المال تابع للخلع وثابت في ضمنه فلا يوثر الهزل فيه
فان قلت لا نم انه يلزم منه ان يكون المال فيه مقصودا وليس
سلمنا ولكن لا نم انه يلزم منه ان يكون حكمه حكم المتبرع
فانه منقوض بالنكاح فان المال فيه تبع لكون المقصود
منه حل الاستمتاع ومع هذا يوثر الهزل فيه وان لم يوثر
في اصل النكاح حتى اذا لم يتقرروا اتفقا على البناء كان
ما تواضعا عليه لا المسمى اجيب عن الاول بان المال وان
كان مقصودا بالنسبة الى العاقد لكنه في حق الثبوت تابع
للطلاق والطلاق هو المقصود والمال بمنزلة الشرط
لوقوع الطلاق فيكون تبعا وعن الثاني بان المال تبع له في

النكاح

في النكاح وان كان تبعا بالنسبة الى العاقدين بحسب مقصودهما
وهو حل الاستمتاع ولكنه في حق الثبوت اصل لانه يثبت بدون
الذكر وعنده يجب ان يتعلق الطلاق باختيارها وما لم تقبل جميع
المذكور في العقد لا يقع وعند اتفاقهما على الهزل لا يكون
المرأة قابلة لجميع المال فلا يقع الطلاق وان اتفقا على انه لم
يحضرهما شيء وقع الطلاق ووجب المال اي المسمى في العقد اتفاقا
اما عندهما فلبطلان الهزل فيه بنفسها اذا اتفقا على انه لم يحضرهما شيء
بالطريق الاول واما عنده فلرجحان جانب الجد على ما قدم وكذا
اذا اختلفا يكون القول قول من يدعي الاعراض اما عنده فلما تقدم
واما عندهما فلبطلانه وان كان الهزل في الجنس بان تواضعا على
ان يذكرا في العقد مائة دينار ويكون البدل فيما بينهما مائة
درهم يجب المسمى عندهما بكل حال اي سواء اتفقا على الاعراض
او على البناء او على انه لم يحضرهما شيء واختلفا لبطلان الهزل
في الخلع عندهما فكذا في المال وعنده ان اتفقا على الاعراض وجب
المسمى بضرورة الهزل باطل بالاعراض واذا اتفقا على البناء
يتوقف الطلاق على قبول المرأة المسمى لانهما اذا اتفقا على البناء
لا يتحقق المسمى مع الشرط قبول المسمى في العقد وان اتفقا على
انه لم يحضرهما شيء وجب المسمى وهو الدنانير ووقع الطلاق
لرجحان الجد واختلفا فالقول لمدعي الاعراض لكونه هو الاصل

[illegible]

وان كان ذلك اي الهزل في الاقرار بالمحتمل الفسخ كالبيع
بان يتواضعا على ان يقرا بالبيع ولم يكن بينهما بيع في الحقيقة
او بالمحتمل كالنكاح والطلاق فالهزل يبطله لان الاقرار يحتمل
الصدق والكذب والمخبر عنه اذا كان باطلا فالاخبار به لا يصير
حقا والهزل بالردة كفر لان التلفظ به هزلا استخفاف بالدين
الحق وهو كفر لا بما هزل به هذا جواب عن سؤال وهو ان يقال
لا يجوز ان يكون كفرا لان الكفر انما يتحقق بالاعتقاد فاجاب
بالهزل في الردة كفر لا بما هزل به اي لا بواسطة اعتقاد لكن بعين
الهزل والخفة حيث هو الرابع يعني لكنه كفر بعين تلفظه بكلمة
الكفر وان لم يعتقد مدلولها لكونه استخفافا بالدين والسفه يعني
الرابع من العوارض المكتسبة وهو في اللغة الخفة وفي
اصطلاح الفقهاء عبارة عن التصرف في المال بخلاف مقتضى
الشرع والعقل بالتبذير والاسراف مع قيام حقيقة
العقل وعرف المص بقوله وهو العمل بخلاف موجب الشرع
وان كان اصله مشروعا كالبر والاحسان معطوف على محذوف
تقديره وان كان غير مشروع كاللواطة فيعيد التعريف بانه
مباشرة المحرم مطلقا اي محرم كان سفه وهو ذلك العمل
السرف ومجاوزة الحد والتبذير وهو نوع للاسراف في
هذا القول اشارة الى اصطلاح وذلك لا يوجب خللا في الاهلية

اي

اي اهلية الخطاب ولا يمنع شيئا من احكام الشرع من الوجوب عليه
وله فيكون مطالبا بالاحكام كلها ويمنع ماله اي مال السفيه عنه
والضميران راجعان الى السفيه باعتبار دلالة السفه عليه في
اول ما يبلغ اجماعا يعني اذا بلغ الانسان سفيها يمنع ماله عنه
باجماع العلماء وبتركه في يد من كان في يده بالنص وهو قوله
تع ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم اي لا تعطوا
الذين يبذرون اموالهم اضاف اموال السفهاء الى الاولياء
لانهم يقولون بها ويتصرفون فيها والشيء قد يضاف الى الشيء بادنى
ملابسة ثم علق دفع المال اليهم بايناس الرشد البلوغ قد
لا يفارقه السفه بعقب زمان الصبا فاذا بلغ خمسا وعشرين
سنة يدفع ماله اليه وان لم يؤنس منه الرشد لكونها مدة يصير
الانسان فيها جدا لان الخطاب لم يوضع عنه ولهذا يقام عليه
الحدود ويجب القصاص مع انه هو العقوبات بالشبهات فان الم
بنظره دفع الضرر عن النفس فهو اعلى من المال لان المال تابع لها و
عندهما لا يدفع اليه ماله ما لم يوجد منه الرشد لانه تع علق الايتاء
بالرشد فلا يجوز قبله وانه لا يجب الحجر اصلا يعني في تصرف لا
يبطله الهزل كالنكاح والعتق وفي تصرف يبطله الهزل كالبيع
والاجارة عند ابي حنيفة لان الحجر على الحر العاقل البالغ غير مشروع
عنده وكذلك عندهما فيما لا يبطله الهزل وفيما يبطله الحجر عليه

لان السفيه مبذر في ماله فيحجر عليه نظرا له كالصبي والمجنون لان
الصبي انما يحجر عليه لتوهم التبذير وهو متحقق ههنا فلان يكون
محجورا عليه كان اولى وفي هذا الحجر نفع للعاقلة لانه اذا فني ماله
بالتبذير يصير عيالا على المسلمين ويستحق النفقة من بيت المال
والسفر وهو الخروج المديد وادناه ثلثة ايام المراد من الخروج
عن موضع الاقامة على قصد السير تركه لشهرته فانه لا ينافي الاهلية
لانه لا يخل بشيء مما به الاهلية وهو العقل والقدرة البدنية
لكنه اي السفر من اسباب التخفيف بنفسه مطلقا يعني سواء كان
موجبا للمشقة اولا لكونه من اسباب المشقة فاعتبر نفس السفر
سببا للترخص واقيم مقام المشقة بخلاف المرض حيث لم يتعلق
الرخصة بما يضر بالصوم فيؤثر في قصر ذوات الاربع بحيث
لا يبقى الاكمال مشروعا وفي تأخير وجوب الصوم الى عدة ايام
اخر لا في اسقاط فيبقى فرضا صحيحا اداؤه لكنه اي لكن
السفر لما كان من الامور المختارة الحاصلة باختيار العبد
وكسبه ولم يكن موجبا ضرورة لازمة يعني لم يوجب ضرورة
مستدعية الى الافطار بحيث يكون ملجئة اليه لامكان الصوم
مع السفر قيل جواب لما انه اذا اصبح صائما وهو مسافر وتم في
لا يباح له الفطر لانه تقرر الوجوب عليه بالشروع فلا ضرورة
له تدعوه الى الافطار لقدرته على الصوم بخلاف المريض فانه

فانه لو نوى الصوم ويحمل مشقة زيادة المرض ثم اراد ان يفطر
فله ذلك وكذا اذا كان صحيحا من اول النهار ناويا للصوم ثم مرض حل له
الفطر لان المرض امر سماوي لا اختيار للعبد فيه والمرض منه
للفطر ما يكون فيه طوق المشقة بواسطة صومه فصار مبيحا للفطر
ولو افطر المسافر في الصورتين المذكورتين وهما نية الصوم
في السفر وسفره بعد ان نوى الصوم كان قيام السفر المبيح
للافطار شبهة فلا يجب الكفارة فان افطر المقيم الذي نوى
الصوم كانه قيام السفر ثم سافر بعد الافطار لا يسقط عنه
الكفارة لان وجوب الكفارة تقرر عليه بالافطار بخلاف اذا مرض
بعد ان يفطر مرضا مبيحا للافطار يسقط به الكفارة لان المرض
امر سماوي كالحيض واحكام السفر اي الرخصة التي يتعلق بها
احكام السفر يثبت بنفس الخروج لما علم ان المطر بالسنة
المشهورة عن النبي صلعم فانه كان يترخص ترخص المسافرين
حين يخرج الى السفر وان لم يتم عليه يعني كان القياس ان لا يثبت
الاحكام الا بعد تمام السفر بالسير ثلثة ايام لان العلة يتم به
والحكم لا يثبت قبل تمام العلة لكنه ترك بالسنة تحقيقا للرخصة
في حق الجميع فلو توقف ثبوت الرخص به على تمام العلة لم يثبت
الرخص في حقه في جميع مدة السفر وهو خلاف الموضوع و
الخطأ اي الثالث من العوارض المكتسبة الخطاء وهو من الخطأ

ضد الصواب وفي الاصطلاح وقوع الشيء على خلاف ما اريد
وهو عذر صالح لسقوط حق الله اذا حصل عن اجتهاد لعدم قصد
فلو اخطأ المجتهد في الفتوى بعد استفراغ وسعه لم يكون آثما
ويستحق اجرا واحدا وجعل شبهة في العقوبة حتى لا يأثم الخاطئ
ولا يؤخذ بحد حتى اذا زفت اليه غير امرأته فظنها امرأته فوطئها
لا يحد ولا يعزر اثم الزنا وقصاص كما اذا رأى شبحا من بعيد
فظنه صيدا فرمى اليه وقتله فكان انسانا لا يكون اثما اثم
القتل العمد ولا يجب عليه القصاص ولم يجعل عذرا في حقوق
العباد حتى وجب عليه ضمان العدوان اذا اتلف مال الانسان با
خطاء بان رأى شبحا من بعيد فظنه صيدا فرمى فقتله وكان
شاة لانسان ووجب به اي بالخطاء الدية لانها من حقوق
العباد وبدل المحل لا جزاء الفعل وصح طلاقه اي طلاق الخاطئ
كما اذا اراد ان يقول اقعدي فجرى على لسانه انت طالق يقع به
الطلاق عندنا وعند الشافعي لا يصح طلاقه قياسا على النائم
وهذا القياس ضعيف لان النائم عدم الاختيار والخاطئ
عالم بكلامه غير انه واقع بتقصيره والمراد من قوله صلعم رفع عن
امتي الخطاء والنسيان حكم الآخرة لا حكم الدنيا الا يرى انه
يؤخذ بالدية والكفارة ويجب ان ينعقد بيعه اي بيع الخاطئ
كما اذا اراد ان يقول الحمد لله فجرى على لسانه بعت منك

بكذا

بكذا فقال المخاطب قبلت او اشتريت وصدقه خصمه اي قال صدق ور
الايجاب منك كان خطاء ويكون بيعه كبيع المكره حتى ينعقد
فاسدا لانه وجد اصل الكلام عن اختيار لا يطابق لحكما الا
ولا وجد الاختيار ينعقد ولكنه يفسد لعدم وجود الرضا فيه
والاكراه وهو آخر العوارض المكتسبة وهو حمل الانسان غيره على ما
يكرهه ولا يريد مباشرته لولا الحمل عليه بالوعيد وهو اي الاكراه
على ثلاثة اقسام اما ان يعدم الرضا اي رضا المكره ويفسد
الاختيار وهو الملجئ اي الاكراه الملجئ وهو الاكراه بالتهديد
باتلاف نفسه او عضو من اعضائه وهو الاكراه الكامل او يعدم
الرضا ولا يفسد الاختيار وهذا هو القسم الثاني مثل الاكراه
بالقيد او الحبس مدة مديدة او بالضرب الذي لا يخاف به على نفسه
التلف او لا يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار وهو ان يهتم اي يغتم
المكره بحبس ابيه وابنه او زوجته او اخيه وهو القسم
الثالث والاكراه بجملته اي بجميع اقسامه لا ينافي الخطاب والاهلية
اي كون المكره مخاطبا وكونه اهلا للاحكام لان ثابت الاهلية
متحققة معه عند كونه مكرها وانه اي المكره عليه متردد بين فرض
كاكل الميتة اذا اكره عليه بما يوجب الالجاء فانه يفترض
عليه ذلك وصبر حتى قتل عوقب عليه لكونه مباحا كقوله
تع الا ما اضطررتم اليه ولو امتنع عنه القى نفسه على التهلكة

من غير مأثمة اذ ليس فيه قضاء حق الشرع وحظر كالزنا وقتل
النفس المعصومة فانه يحرم فعلها عند الاكراه واباحة كا
لافطار في الصوم فانه اذا اكره عليه يباح له الفطر و
رخصة كاجراء كلمة الكفر على لسانه اذا اكره عليه يرخص
ذلك مع اطمئنان القلب بالتصديق اذا كان الاكراه
ملجئا اعلم انه لا حاجة الى ذكر الاباحة لدخولها في الرخص
والترخص لان المراد به ان كان اباحة فعل المكره عليه
بالاكراه وعدم الاثم في الصبر على الامتناع عنه ففي الرخصة
وان كان اباحة فعله بالاكراه وصيرورته اثما في الصبر ففي
الفرض وافطار الصائم بالاكراه لا يخلو منهما لانه ان كان مسافرا
كان في افطاره عند الاكراه فرضا وان كان مقيما ففي رخصة و
لم يوجد في الاكراه ما يتساوى الاقدام عليه والامتناع عنه
عند الاكراه في الاثم والثواب وعدمهما يعني انه لا يترتب
على شيء منهما ثواب ولا عقاب اعلم ان ما قلنا من الفرق
من الفرق والاباحة والرخصة فيما اكثر رأي المكره انه لو لم
يوقع ما توعد به واعلم ايضا ان الاثم انما يكون اذا علم
انه مباح ولم يفعل اما اذا لم يعلم فلا اثم بالامتناع لان
الموضع الشبهة موالخفاء ولا تأثير في الاختيار اي الاكراه
اختيار المكره يعني لا يبطل به لانه لو بطل اختياره لبطل

الاكراه

الاكراه لان الاكراه الا ان يحمله على ما لا يكون باختياره لا يتصور
فان الشيء لا يكون على ان يكون ثابتا فاذا عارضه اي اختيار
المكره اختيار صحيح وهو اختيار المكره وجب ترجيح الاختيار
الصحيح على الاختيار الفاسد وهو اختيار المكره وصيرورة
اختيار المكره كالعدم فيضاف القول الى المكره في ظهور حكمه
وان امكن اي امكن نسبة الفعل الى المكره كما في الاكراه على القتل
واتلاف المال والمكره يصلح ان يكون آلة للمكره بان يأخذه
ويضرب به نفسا او مالا فيتلفه والا اي وان لم يمكن كالاكراه
على الوطء والاكل بل منسوبا الى الاختيار الفاسد وجعل
المكره مواخذا بفعله في الاقوال جميعا تفريع على الاصل
المذكور يعني مثل العتاق ونحوها لا يصلح المكره ان يكون آلة
لغيره لان التكلم بلسان الغير لا يتصور فاقتصر عليه اي حكم الفعل
على المكره فان كان القول مما لا ينفسخ ولا يتوقف على الرضا
بالمكره وينفذ على المكره كالطلاق ونحوه مثل العتاق و
النكاح والرجعة والتدبير والعفو عن دم العمد واليمين
والنذر والظهار والايلاء والفيء والاسلام فانه يصح
التصرفات لا يحتمل الفسخ ويتوقف على العقد والاختيار
دون الرضا بدليل انها لا يبطل بالهزل فلا يبطل بالكره
وان كان يحتمله اي القول الفسخ ويتوقف على الرضا كالبيع

ونحوه تقتصر على المباشرة كالذي لا يحتمل الفسخ الا انه يفسد
لعدم الرضا يعني ينعقد فاسدا فلو اجاز التصرف بعد
زوال الاكراه صريحا او دلالة صح لان المفسد قد زال
بالاجازة ولا تصح الاقارير كلها لان صحتها تعتمد على قيام
المخبر به وقد قامت دلالة على عدمه اي عدم ثبوت المخبر به
لانه يتكلم دفعا للسيف عن نفسه لا لوجود المخبر به قلت
اذا قال الرجل لعبده الذي هو اكبر سنا منه هذا ابني يعتق عند
ابي حنيفة مع ان كذبه متيقن به فكان ينبغي ان يعتق هذا
العبد اذا اقر بعتقه بالاكراه قلت ابو حنيفة اثبت العتق
فيه باعتبار جعل كلامه مجازا عن الاقرار وههنا لا يحتمل كلامه
ان يكون مجازا عن شيء لانه اكره على ان يتكلم بالحقيقة لا بالمجاز
وكذبه راجح لقيام دليله وهو الاكراه والافعال قسمان احدهما   مطلب الافعال بالاكراه
كالاكراه فلا يصلح فيه آلة لغيره ويعني مثل الاقوال والثاني
لا يصلح ان يكون آلة لغيره كالاكل والوطء فان الانسان في
الاكل والوطء لا يتصور ان يكون آلة لغيره فيقتصر الفعل
على المكره ولا ينسب الى المكره حتى اذا اكره في الاكراه على الاكل
يفسد صومه لو كان صائما ولا يفسد صوم المكره اذا كان
صائما بالاتفاق لان الاكل بفم غيره لا يتصور واما في نسبته
الى المكره من حيث انه اتلاف فقد اختلف فيه ذكر في الخلاصة

وشرح

وفي شرح الطحاوي انه لو اكره على اكل مال الغير يجب الضمان على
المكره دون الآمر وان كان المكره يصلح آلة له من حيث الاتلاف
كما في الاكراه على الاعتاق حتى يرجع بقيمة العبد على المكره
لان منفعة الوطء والاكل حصلت للمكره فيجب الضمان عليه كما
لو اكره على الزنا لا يجب الحد ويجب العقر على الزاني فلا يرجع على
المكره لان منفعة الوطء حصلت له بخلاف الاعتاق لان
مالية العبد تلفت من غير منفعة المكره وفي المحيط لو اكره
انسانا على اكل ماله فاكل جائعا لا يجب على المكره
شيء لان منفعة الاكل رجعت اليه وان كان شبعان يجب
على المكره قيمته لان منفعة الاكل لم ترجع اليه ولو اكره على
اكل مال الغير يجب الضمان على المكره سواء كان المكره جائعا
او شبعان لانه اكل طعام المكره باذنه لان الاكراه على الاكل
اكراه على القبض اذ بدونه لا يمكنه الاكل غالبا وكما قبض
المكره الطعام صار قبضه منقولا الى المكره فصار كان المكره
قبضه بنفسه وقال له كل ولو قبضه بنفسه صار غاصبا ثم مالكا
للطعام بالضمان ثم اذن له بالاكل وهنا لا يضمن الاكل شيئا
لانه اكل طعام الغاصب وفي طعام نفسه لم يصر اكلا طعام
المكره لانه لا يمكن ان يجعل المكره غاصبا للطعام قبل الاكل
فصار آكلا طعام المكره نفسه لا طعام المكره الا ان المكره

متى كان شبعان لم يحصل له منفعة الاكل فكان بهذا اكراها على
اتلاف ماله فيجب الضمان والثالث اي القسم الثالث من الافعال
ما يصلح المكره فيه ان يكون آلة لغيره كاتلاف النفس و
المال فانه يمكن للانسان ان ياخذ آخر ويلقيه على مال
فيتلفه او على نفس فيقتله فيجب القصاص على المكره
ان كان القتل عمدا بالسيف وكذا الدية تجب على عاقلة
المكره ان كان خطأ، ووجبت الكفارة ايضا على المكره
والحرمات انواع حرمة لا تنكشف ولا تدخلها رخصة
كالزنا بالمرأة وفيه فساد الفراش وضياع النسل لان
ولد الزنا هالك حكما اذ لا يجب على الام نفقته لانها عاجزة
عن الكسب فكان الزنا كالقتل فان قلت هذا يسلم في غير
المنكوحة واما اذا كانت منكوحة الغير يكون الولد
للفراش فلا يكون هالكا قلت الاصل ان ينسب
الولد الى من خلق من مائه فيجب النفقة عليه لانه جزؤه
فيكون هالكا بالنظر الى الاصل وقد ينفي صاحب الفراش
مثل هذا الولد عن نفسه عادة فيتحقق الهلاك وقيد الزنا
بالمرأة اراد به زنا الرجل بالمرأة لان زنا المرأة
تحتمل الرخصة حتى لو اكرهت بالقتل او القطع على
الزنا يرخص لها في ذلك لانه ليس منها الا التمكين معنى القتل

الذي

الذي هو المانع من الرخص في جانب الرجل لان نسب الولد عنها
لا ينقطع ولهذا سقط الاثم والحد عنها وقتل المسلم لان
حرمته لا تنكشف لان دليل الرخصة خوف تلف النفس او العضو
والمكره عليه وهو المقصود بالقتل يعني القاتل والمقتول
في استحقاق العصمة وخوف التلف سواء فلا يحل للقاتل ان
يقتل غيره ليخلص نفسه فصار الاكراه في حكم المعدوم في حق
اباحة قتل المكره عليه للتعارض بينهما في استحقاق الصيانة
فاذا قتله فكانه قتله بلا اكراه فيحرم وحرمة تحتمل السقوط
اصلا يعني ترتفع الحرمة بالكلية ويصير حلال الاستعمال بالاكراه
كحرمة الخمر والميتة ولحم الخنزير فان حرمة هذه الاشياء
تثبت بالنص حالة الاختيار لا في الاضطرار قال الله تعالى
وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه وان كان
الاكراه ناقصا كالاكراه بالقيد او الحبس لا ترتفع الحرمة
عن هذه الاشياء، وحرمة تحتمل السقوط في الجملة لانها تسقط
باذن صاحبه بالتصرف فيه وحرمة لا تحتمل السقوط لكنها
تحتمل الرخصة كاجراء كلمة الكفر فانه قبيح لذاته وحرمته غير
ساقطة لكنها لم تسقط بعذر المكره وان اصلت الرخصة
ايضا كتناول المضطر مال الغير فانه حرام قال الله تعالى ولا
تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل فاذا اكره عليه اكراها كاملا

والحرمة لا تحتمل السقوط

جاز له أن يفعل ذلك لأن حرمة النفس فوق حرمة المال

فجاز بأن يجعل المال وقاية للنفس فإذا استوفاه ضمنه

لبقاء عصمته ولهذا إذا صبر في هذين الفصلين وهما

الثالث والرابع حتى قتل صار شهيدا

لأنه يكون باذلا نفسه لإعزاز

دين الله ولإقامة حق

الشرع تت

يا أيها الذين آمنوا إذا نودي للصلاة

من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع

ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون قال النبي

صلى الله تعالى عليه وسلم